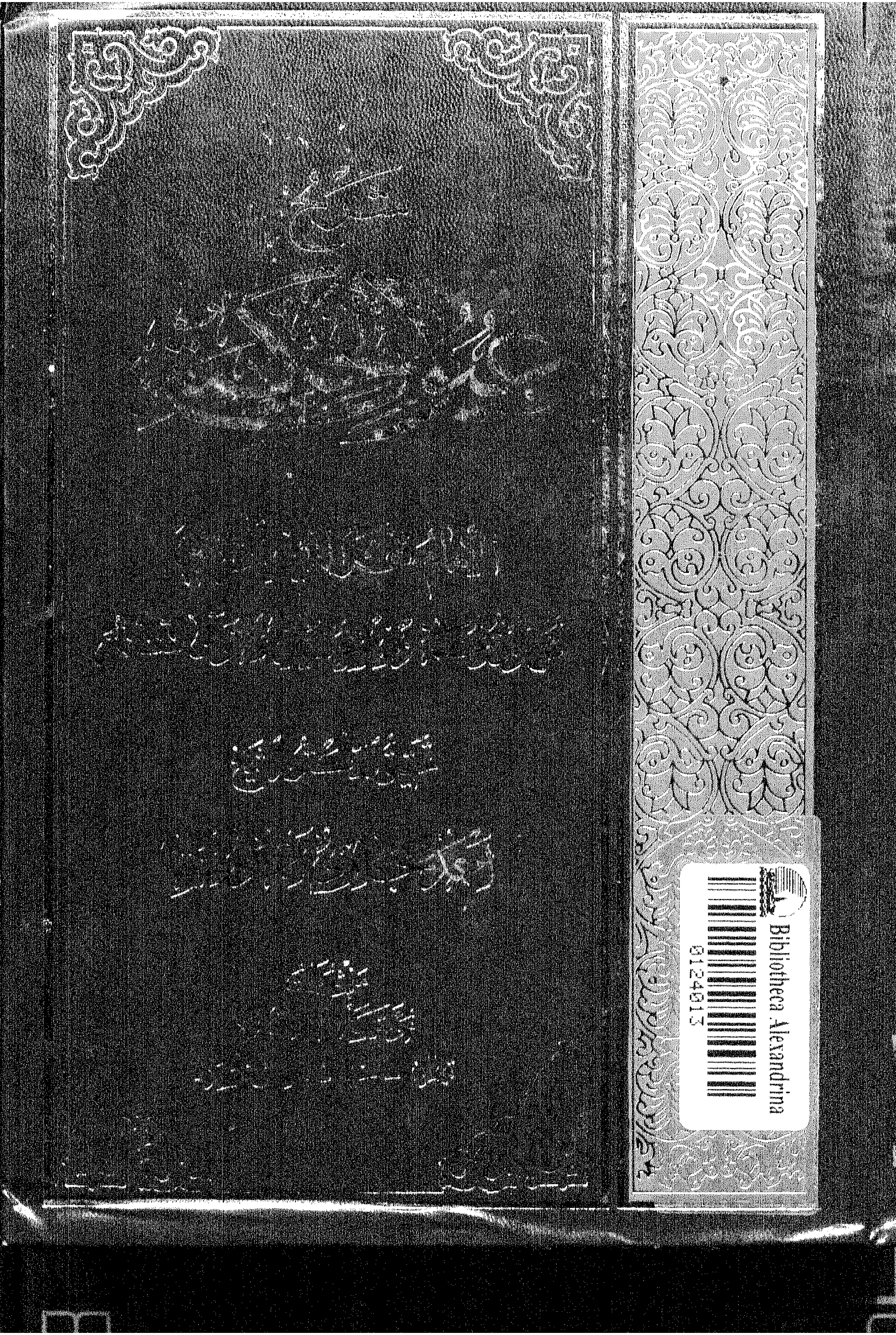

Bibliotheca Alexandrina
0124013

عيون الحكمة

تأليف : ابن سينا

مع

شرح عيون الحكمة

للإمام فخرالدين الرازي

ثلاثة اجزاء في مجلد واحد

الجزء الاول

موسسة الصادق للطباعة و النشر

بسم الله الرّحمن الرّحيم

اسم الكتاب: شرح عيون الحكمة
المؤلف: الشيخ الرئيس ابن سينا
الناشر: موسسة الصادق للطباعة النشر ايران ـ طهران
شارع ناصر خسرو تليفون ٣١٣٤٦٤٤
تاريخ النشر: ١٣٧٣ هـ. ش - ١٤١٥ هـ. ق
المطبعة و التجليد: اسماعيليان
الطبعة: الاولى
عددالمطبوع: ٣٠٠٠ جلد
القطع: وزيرى

فهرس

فهرس الجزء الأول من كتاب
« شرح عيون الحكمة »

الموضوع	صفحة

فهرس

الجزء الثانى من كتاب

« شرح عيون الحكمة »

الموضـــوع	صـــفحة

فهرس

فهرس الجزء الثالث من كتاب

« شرح عيون الحكمة »

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

هذا كتـاب من نوادر الـتـراث فى العـلـم الالهى . و هو الـمسمى فى لســان اليونانيين باثولوجيا. و فى لسان المسلمين علم الكلام أو الفلسفة الاسلاميـة .

التقديم للكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على النبى الأمى الكريم ، الذى بعثه الله رحمة للناس أجمعين ، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين ، وعلى من اهتدى بهديه واتبع سنته وعمل بشريعته الى يوم الدين .

أما بعد ..

فهذا هو كتاب « شرح عيون الحكمة » للامام الجليل القدر ، العظيم الشأن محمد بن عمر بن الحسين الشهير بفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ . ١٢١٠ م رضى الله عنه وارضاه . وهذا الكتاب لم يطبعه أحد من قبل أن نطبعه . وهو يشتمل على ثلاثة اقسام : القسم الأول فى المنطقيات ، والقسم الثانى فى الطبيعيات ، والقسم الثالث فى الالهيات . وقد حققته لفائدة المسلمين الذين يدافعون عن الاسلام بالأساليب الشائعة فى العالم عن الجدال والمناظرة . وهؤلاء مثلهم كمثل اليونانيين القدماء ، فانهم لما رأوا السوفسطائيين يقلبون الحقائق وذلك بتلاعبهم بالألفاظ ، وبكثرة تفريعاتهم فى المسألة الواحدة حتى يبعدوا المجادل الفاهم عن موضع الالزام فى المسألة ، اضطروا الى علم ، يعرف القارىء والمستمع أن هذا « الشىء » يعبر عنه بكلمة كذا . وأن هذا الشىء حده كذا ورسمه كذا . وهذه المقدمات تؤدى الى نتيجة كذا . وهذا الشىء سيكون مصيره كذا ، لأنه مشابه لشىء معروف للناس ومألوف . واصطلحوا على تسميته بعلم المنطق ، ورأوه صالحا فى اثبات عقائد وابطال عقائد ، فاستخدموه للاثبات وللابطال .

***

والمسلمون الأوائل لما آمنوا واهتدوا ، لم يكن هذا العلم سبب ايمانهم واهتدائهم فانه ما كان قد دخل فى الاسلام بعد . ولما ترجم المسلمون علوم اليونان ومنها هذا العلم ، اختلف المترجمون فى المعنى المراد من اللفظ اليونانى . فاضطرب المعنى ، وعسر على المسلمين الفهم فى الأيام الأولى للترجمة . فنأى عنه البعض والدليل على ذلك : أن ابن سينا والفارابى كانا على قدر كبير من فهم المعنى . ولم يتفقا على حكاية كلام مكتوب عن « أرسطو » و « أفلاطون » — كما هو معروف —

***

وقد اجتهد المسلمون فيما بعد فى معرفة هذا العلم ، لما راوا اهل الكتاب على علم به . كما اجتهدوا فى قراءة كتب اهل الكتاب ، وهم يعلمون من القرآن أن بها تحريف وتغيير . وذلك لالزامهم بالدليل المسلم بصحته عندهم . والدليل على ذلك : ان « ابا حيان التوحيدى » روى فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » أن « ابا سعيد السيرافى » ، « متى بن يونس » تناقشا فى هدف علم المنطق . وكان مما قاله « متى بن يونس » : « انه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه . كالميزان . فانى أعرف به الرجحان من النقصان ، والشائل من الجانح » اهـ

ومن كلام متى يتبين أن النصارى يعرفوه ويدرسوه . ولابد لهم من غرض يعود عليهم بالنفع من معرفته ودراسته . والا ما درسوه وما عرفوه وكتب اليهود المؤلفة فى العقائد والديانات فيها ما يدل على معرفتهم للمنطق ، وانتفاعهم به فى ضبط الأفكار وتنظيمها ، فدلالة الحائرين لموسى بن ميمون وتنقيح الأبحاث لابن كمونة . وهما من الكتب التى تدافع عن الدين اليهودى وتظهر مزاياه ومحاسنه — فى نظرهما — هما كتابان فيهما أثر المنطق بين وواضح . ومن كلام ابن ميمون : « المقدمات العامة التى وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم . وهى ضرورية فى اثباته فى هذه الأربعة مطالب ، اثنتى عشرة مقدمة . وها انا اذكرها لك ، ثم ابين لك معنى كل مقدمة منها وما يلزم عنها . المقدمة الأولى :

اثبات الجوهر . المقدمة الثانية : وجود الخلاء . المقدمة الثالثة : ان الزمان مؤلف من آنات . المقدمة الرابعة : ان الجوهر لا ينفك من عدة اعراض . المقدمة الخامسة : ان الجوهر الفرد تقوم به الأعراض التى ساصفها ولا ينفك منها . المقدمة الخامسة : أن العرض لا يبقى زمانين . المقدمة السابعة : أن حكم الملكات حكم اعدامها ، وانها كلها اعراض موجودة مفتقرة لفاعل ... الخ »

ولهذا السبب اجتهد المسلمون فى فهم المنطق ، وتفوقوا فيه على غيرهم ممن تعلمه وناظر به من أهل الكتب وغيرهم . والمسلمون يقراون كتب أهل الكتاب ، واهل الكتاب يقراون كتب المسلمين ، ويعرف المسلم ما عندهم ، وهم يعرفون ما عند المسلم . فابن كمونة فى تنقيح الأبحاث يرد على الامام فخر الدين الرازى بعض ما كتبه فى كتابه « معالم أصول الدين » وابن ميمون ينتقد الامام الرازى فى دلالة الحائرين بقوله : « للرازى كتاب مشهور سماه بالالهيات ، ضمنه من هذياناته وجهالاته عظائم . ومن جملتها غرض ارتكبه وهو : « ان الشر فى الوجود أكثر من الخير . وانك اذا قايست بين راحة الانسان ولذاته فى مدة حياته ، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأفكار والأحزان والنكبات ، فتجد ان وجوده — يعنى الانسان — نقمة وشر عظيم » (١) أ.هـ ويثنى ابن ميمون على « جالينوس » اليونانى بقوله : « نعم القول ما قاله جالينوس فى ثالثة المنافع . قال : « لا تطمع نفسك فى الباطل ... الخ »

وموسى ابن ميمون يريك فى كتابه دلالة الحائرين . آراء الفلاسفة ، ويريك نقدها ، تماما كما يفعل علما المسلمين . ومن كلامه : « افتات الفلاسفة على الله تعالى فى علمه بما سواه افتياتا عظيما جدا ، وعثروا عثرة لا اقالة لهم منها ، ولا لمن تبعهم فى ذلك الرأى . وساسمعك الشبهات التى أوقعتهم فى ما افتاتوا به ، وساسمعك أيضا راى شريعتنا فى ذلك ومقاومتنا لهم فى آرائهم السيئة الشنيعة فى أمر علم الله .. الخ » (٢)

---

(١) ص ٤٩٦ دلالة الحائرين .

(٢) ص ٥١٨ دلالة الحائرين .

ويريك فى كتابه آراء الفرق الاسلامية مع انه يهودى ماكر ، ثم ينقدها . ففى العناية الالهية التى هى القضـــاء والقدر يقول ان الراى الثالث هو راى الأشعرية من أهل الاسلام ، ثم ينقد رايهم بقوله : « ولزم هذا الراى شناعات عظيمة فتحملوها والتزموها . وذلك انهم يقـــرون لـ « ارسطو » فى ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص ... الخ »

***

وما من علم عند قوم الا وفى المسلمين من يعرفه سواء كان هذا العلم مفيدا أو غير مفيد . على حد قول القائل :

تعلم السحر ولا تعمل به

وعلى ما قيل :

من تعلم لغة قوم أمن مكرهم

فكتب السحر والطلسمات والعزائم والبروج ، هى كتب يعرفها اهل الكتاب ويظنون أن لهم فيها نفعا ومغنما — وليس فيها من النفع من الشىء — ومع ذلك تراها المسلمون والفوا فيها بعدما فهموا معانيها . فالسـيوطى الامام له كتاب . وداود الانطاكى الضرير له كتاب . والرازى فخر الدين له كتاب . وغيرهم له كتب . وكتب التصوف أكثر من أن تحصى . وهى مليئة بالأساطير والخرافات المقتبسة من كتب اهل الكتاب . وللشـيطان اتباع واعوان يوحى اليهم ، ويأمرهم باظهار فكرهم . ولابد من أن يظهر . كما قال تعالى : « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم ، وان اطعتموهم انكم لمشركون » (الأنعام ١٢١) وكما فى الانجيل حكاية عن المسيح عليه السلام وهو « لابد من العثرات » وعلى المسلمين ان يعرفوا كل شىء ، ثم ينفوا الباطل ويقروا الحق . وذلك بايراد شبه المبطلين كما يعتقدونها ويحكونها ، ثم يردون الشبهة ليبطلوا كيد الشيطان .

وهذا ما أقره المسلمون فى البدء . فان « ابن الصلاح » — رحمه الله » — لما افتى بتحريم قراءة كتب المنطق بقوله : « المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر

شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع . . . الخ » لم يستمع لفتواه الا القليل . وأكثر المسلمين على خلاف ما أفتى به . فالامامية يدرسونه ، وما يزال الأزهر الى هذا اليوم يدرس علم المنطق للطلاب فى المرحلة الثانوية وفى مرحلة الجامعة والدراسات العليا . وفى السنة الأولى الثانوية يدرس الطالب قسم التصورات ، وفى السنة الثانية يدرس قسم التصديقات .

والشيخ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم رد على المنطقيين ووبخ الفلاسفة . ولرده وتوبيخه مقت بعض الناس علم المنطق وهجروا علوم الفلاسفة . **وهؤلاء الذين مقتوا وهجروا مخطئون فى فعلهم ،** لأن الذى يرد الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، والذى ينصر الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، **والشيخ ابن تيمية فيلسوف .** لأنه فى كتبه الفقهية والعقائدية ، استعمل تعابير المناطقة فى التقسيم وموارد انتاج القضايا . ولأنه فى رده على الفلاسفة وأهل الكتاب ، استعان بالفلسفة فى الرد .

يقول الشيخ فى كتابه درء تعارض العقل والنقل ما نصه : « والأبهرى قد ذكر فى غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم . ولكن ان كان قصده بيان فساد ما ذكره « الرازى » فـ « الرازى » ذكر وجهين . وهب أن الأول ضعيف ، لكن الثانى قوى . وهو قوله : « لو كان موجبا بالذات ، ما حصل تغير فى العالم » وتحرير ذلك أن يقال : الموجب بالذات (اما أن) يراد به العلة التامة التى تستلزم معلولها ، ولو كانت شاعرة به ، (أ) ويراد به ما يفعل بغير ارادة ولاشعور ، وان كان فعله متراخيا . ومن المعلوم أنه لم يقصد افساد القسم الثانى ، وانما قصد افساد القسم الأول . فيقال : اذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها ، كان معلولها لازما لها ومعلول معلولها لازما ، فيمتنع تأخر شىء من لوازمها ولوازم لوازمها ، فلا يكون هناك شىء محدث ، فلا يحصل فى العالم تغير . . . الخ »

وفى كتاب الجواب الصحيح يرد على أهل الكتاب بأسلوب الفلاسفة . ومن كلامه لهم ما نصه :

« وان عنيتم بالجسم : القائم بنفسه ، او المشار اليه . لم يمتنع — عندكم — أن يكون جسما . فانكم سميتموه جوهرا ، وعنيتم : القائم بنفسه . فان قام الدليل على أن كل قائم بنفسه مشار اليه ، كان ايضا مشار اليه . وان قام دليل على أنه قائم بنفسه لا يشار اليه ، كان جوهرا وجسما عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه . ومن فسره بالمشار اليه لم يسم عنده جسما .

فتبين أنه — على اصلكم — لا يمنع ان يسمى جسما مع تسميتكم له جوهرا ، الا اذا اثبت أن من الموجودات ما هو قائم بنفسه لا يشار اليه . وهذا لم يقيموا عليه دليلا . وليس هذا قول اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى ، وانما هو قول طائفة من الفلاسفة ، وقليل من اهل الملل وافقوهم (١) » اهـ

ومن هذا الذى قدمته يتبين : أن دراسة علم المنطق والفلسفة لابد منهما للمسلمين ، ولا يكمل علم المرء الا بهما ، ولا يكون اماما فى الدين الا من درسهما وفقههما . وشيخ الاسلام كان من الدارسين والفاهمين . وكان يدرس المنطق والفلسفة لطلاب العلم . فقد جاء فى سيرته ان بعض الطلاب قرأوا عليه « الأربعين فى أصول الدين » لفخر الدين الرازى . وهو كتاب فى علم الكلام مفيد .

***

والشيخ محمد أبو زهرة يقول ما نصه فى فائدة علم المنطق :

« وان تلك الطائفة من المخالفين لا تترك الاسلام فى هدوء ؛ بل انها تثير حوله الريب . فلابد عن مجادلتهم . **ومن أجل ذلك تصدى لهم المعتزلة من قديم الزمان .** فانه لما فتحت الفتوح الاسلامية ، ودخل الناس فى دين الله افواجا ، وجد من المتعصبين من اليهود والنصارى والمجوس من حاولوا أن يفسدوا الاسلام على أهله ، فكانوا يدسون بين أهله أفكارا بعيدة عنه ،

---

(١) ص ١٥٩ ج ٣ الجواب الصحيح لابن تيمية .

ليتخذوها حجة للطعن فيه ، وكانوا يثيرون الغبار حوله من وقت لآخر .
وقد تصدى للرد طوائف من المسلمين واخصهم أهل الاعتزال — كما ذكرنا —
فقد مهروا فى ذلك النوع من الاستدلال وعلى رأسهم « واصل بن عطاء »
و « عمرو بن عبيد » وغيرهم . ثم جاء من بعدهم « أبو الهذيل العلاف »
و « النظام » ثم « الجاحظ » .

وقد وجدت فى ربوع الديار المصرية الاسلامية طائفة من السوفسطائية ،
كانت تنتهج منهاج سوفسطائية اليونان ، مثل « صالح بن عبد القدوس »
وغيره . فقد كان من هؤلاء أصل الشك فى الحقائق اللاادرية والعندية .
واولئك ينشرون افكارهم بين المسلمين ، ليحلوا وحدة العقيدة الاسلامية ،
ويجدوا السبيل بذلك لهدم الاسلام .

لذلك كان لابد من التسلح لهؤلاء . واذا كان فلاسفة اليونان قد حاربوا
السوفسطائية اليونانية بالجدل والمناقشة ، ثم بالقيود المنطقية فى
الاستدلال ، كما فعل « سقراط » فى محاوراته ، وكما فعل « ارسطو »
فى منطقه ، فقد حق على المسلمين أن يحاربوها بنفس السلاح الذى حارب
به حكماء اليونان . فقد جرب ماجدى . لذلك على المعتزلة ومن اليهم
بالمجادلة معهم ، ثم ترجم منطق « ارسطو » ماجدى فى ذلك واثمر .

وان تلك هى جدوى المنطق . فان جدوى المنطق هى انه ميزان الحق
بين المتجادلين ، وهو الذى يبين زيف الاستدلال ، فهو بحدوده واشكال
القياس المنطقى وضروب التمثيل يوضح الزيف فى القول .

ويكفى ان يوضع الكلام الزائف فى شكل قياس منطقى ، وتتعرف
الحدود فى كل اجزائه ، ويعرف العموم والخصوص فى مقدماته ، ليتبين
الخبيث من الطيب . ولقد شاع المنطق فى الماضى عندما شاع الجدل
والتمويه واثارة الأوهام نحو أمور ليست من الحق فى شىء . ولا زال
يؤدى الى غايته فى هذا المقام ، كما أدى الى غايته عندما شاع الجدل
فى المسائل الاعتقادية ، والمسائل الفقهية بين أهل المذاهب المختلفة .. الخ »

والامام الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ يقول فى مقدمة كتابه المستصفى فى علم الأصول : ان من لا يعرف علم المنطق ، لا ثقة له فى علومه . يقول مانصه : « نذكر من هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقى ، وشرط البرهان الحقيقى واقسامهما على منهاج أو جزء مما ذكرناه فى كتاب محك النظر ، وكتاب معيار العلم . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ، بل هى مقدمة العلوم . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه اصلا » أ. هـ.

***

ولو أن انسانا مسلما قال ان علم العروض لا فائدة فيه . بدليل ان المراهق اذا حفظ من الشعر قصائد طويلة ، وعرف معانيها ، لأنشد شعرا مماثلا للذى حفظه ولو لم يعرف من علم العروض شيئا . وقال : ان علم النحو لا فائدة فيه لضبط الكلام بالضمة والفتحة وغيرها . اذا كان يقدر على توصيل المعنى للمخاطب . بدليل ان اللغة العامية تؤدى الى التخاطب والتفاهم كما هو الحال فى اللغة العربية الفصحى . وقال : ان الفلسفة لا فائدة فيها لأن الناس يريدون خبزا ولا يريدون فكرا . وقال كذلك فى علوم كثيرة ، وصاح باعلى صوته : يكفى المسلمين من العلم قرآن ربهم وسنة نبيهم . لو أن انسانا قال وصاح . لأدى قوله هذا الى تأخر المسلمين عن غيرهم من سائر الأمم . فالغزالى أبو حامد المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لما صاح بأعلى صوته وقال : ان طرق المتصوفة احسن الطرق التى تفيد المسلم فى الدنيا والآخرة ، لزم الناس الصوامع والخلوات ، وهجروا زراعة الأرض وفلاحتها . ومن المعلوم أنه كان فى زمانه « بطرس الناسك » فى دول أوربا يحرض الصليبيين على قتال المسلمين فى بيت المقدس .

***

واذكر اننى لما قدمت « القاهرة » لأدرس فى كلية اللغة العربية . وطفت شوارعها القديمة ورأيت آثار القدماء كجامع الظاهر بيبرس وغيره ، جال بخاطرى أن هؤلاء الذين بنوا ، قد ماتوا وفنوا ، وبقيت آثارهم تدل

عليهم . فلو أننا اجتهدنا ونجحنا وفلحنا ثم جاءنا الموت . ولابد من أن يجيء . فما فائدة جدنا واجتهادنا اذا كان التراب يضم الكســول والمجتهد والأمير والمأمور ؟ وعزمت على ان لا أطالع كتب العلم ولا أن أواصــل الدراسة ، وعدت الى قريتي وأنا مصر على هذا العزم . وهذا الخاطر الذى خطر ببالى هو شبيه بالذى يفضل دراسة علم على علم أو يبيح للناس علما ويحرم عليهم علما غيره . كلاهما يؤديان الى هــلاك . اذا كان العلمان محترمان .

وقد وجدت هذا المعنى عند اليائسين من حكماء بنى اسرائيل فقد قال أحدهم : « ما الفائدة للانسان من كل تعبه الذى يتعبه تحت الشمس ؟ دور يمضى ودور يجيء ، والأرض قائمة الى الأبد . والشمس تشرق والشمس تغرب وتسرع الى موضعها حيث تشرق . الريح يذهب الى الجنوب وتدور الى الشمال . تذهب دائرة دورانا والى مداراتها ترجع الريح . كل الأنهار تجرى الى البحر والبحر ليس بملآن . الى المكان الذى جرت منه الأنهار . الى هناك تذهب راجعة . كل الكلام يقصر . لا يستطيع الانسان أن يخبر بالكل . العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتلىء من السمع . ما كــان فهو ما يكون ، والذى صنع فهو الذى يصنع . فليس تحت الشمس جديد . ان وجد شيء يقال عنه انظر : هذا جديد . فهو منذ زمان كان فى الدهور التى كانت قبلنا . ليس ذكر للاولين . والآخرون أيضا الذين سيكونون لا يكون لهم ذكر عند الذين يكونون بعدهم ... الخ » (الجامعة ١)

وقد عرفنا الله تعالى فى محكم كتابه بأنه لم يخلق الدنيا عبثا ، ولم يخلق الناس عبثا ، بل لحكمة خلق الله الذى خلق . ولارادة ومشــيئة . وعمارة الدنيا واجبة علينا ، كل على قدر طاقته . ولسوف تكون حياة جديدة من بعد الموت فيها النعيم المقيم لمن أحسن ، وفيها العذاب الشديد لمن أساء . ولو وقر فى ذهن المرء أن حياته فى الدنيا هى لخيره فى الآخرة ، لعمل وما يئس وما قنط . وطلب الرحمة والتوفيق من ربه .

***

وحجة القائلين بان المنطق لا فائدة فيه فى البرهنة على وجود الله تعالى . ولذلك يجب أن يلغى من دور التعليم هى قولهم : ان أدلة القرآن تكفى فى البرهنة على وجود الله . وكذلك الأحاديث المروية عن النبى ﷺ . أما أن الأحاديث تدل ففيها المتواتر والاحاد . وقد اتفقت كلمة المسلمين على أن العقائد تؤخذ من آيات القرآن وحده . واما أن القرآن يدل . فهو يدل . للذى عنده عقل سليم . وبيان ذلك : حينما قال النبى ﷺ انا رسول الله . فلو فرض أن انسانا معاصرا له قال بقوله . فمن يدرينا الصادق منهما من الكاذب ؟ لابد من العقل السليم الخالى عن العناد والهوى ليكون مثل القاضى بين المتحاجين والمتخاصمين . فابو بكر الصديق رضى الله عنه حكم بصدق محمد ﷺ لأنه شاهده طول حياته صادقا . وعقله دله على أن من كان صادقا الى سن الأربعين ، لا يمكن ان يكذب . ولذلك آمن . وخديجة رضى الله عنها لما رأته يصل الرحم ويحمل الكل ويقرى الضيف ، آمنت بكلامه . لما أخبرها به . اذ دلها عقلها السليم أن من كان على مروءة وخلق ، لا يمكن أن يضـــل لئلا تسقط مروءته وهيبته . ولما نطق بالقرآن المعجز فى لفظه وفى معناه . وهو أمى لا يقرأ ولا يكتب ، حكم العقل بان الأمى لا يقدر على هذا . وبالتالى يكون القرآن كلام الله ووحى الله . ولو أن انســـانا لا عقل عنده ، وظهر له ملاك يكلمه وجها لوجها . فانه لا تكون فائدة تذكر لا من المتكلم ولا من المستمع ، لأن العقل مفقود .

***

ولهذا المعنى اختلف علماء المسلمين فى الشرع وفى العقل . أيهما يقدم على الآخر ؟ أى ايهما يكون حاكما على الآخر . فقال قوم : هـــو العقل . لأن النبوات لا تثبت الا عند ذى عقل سليم . والعقل هو الذى يميز الصادق من الكاذب . وقال قوم : هو الشرع . لأن العقل قد يعرض له الزلل والخطا . وليس من أحد من المسلمين القائلين بتقديم العقل أو الشرع ، يهون من قيمة الشرع أو يقلل من فائدته او يدعو الى نبذه ليس ولا واحد . فالقائلون بتقديم العقل ما قالوا به الا من اجل صحة التكليف عـــلى المكلفين .

ففى تفسير الجامع لأحكام القرآن ما نصه : « العقل عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ويفهم كلامه ، ويوصل الى نعيمه وتصديق رسله . الا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد ، بعثت الرسل وانزلت الكتب . فمثال الشرع : الشمس . ومثال العقل : العين » (الاسراء ٧٠)

***

هذا من جهة ثبوت النبوة . وأما من جهة نصوص القرآن ذاتهـــا . ففيه نصوص لابد للعقل من ان يفصل فى معناها . ومنها نصوص المحكم والمتشابه . ونصوص التشريعات .

فمن المحكم والمتشابه ، نذكر هذا المثال :

(أ) **قال الله تعالى « ليس كمثله شيء » وقال لموسى** عليه السلام : « لن ترانى »

(ب) وقال الله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وعدم المماثلة ينفى الجسم واليد . ويتعارض مع اثبات اليد . فلو سلمنا بكل الأقوال — على ظاهرها — لقال العقل : ان فى هـــذا التسليم تناقض ، بين النفى وبين الاثبات . ويلزم على هذا التناقض أن لا يكون القرآن كلام الله . فكيف يوفق بين النص الذى يسلم بصحته وبين العقل الذى بين له ان النصوص متعارضـــة فى الظاهر ؟ هذا هو السؤال الذى يدور حوله الخلاف بين النص والعقل . والذى من اجله الف الامام الرازى « اســـاس التقديس فى علم الكلام » ورده عليه الامام ابن تيمية الحرانى فى « درء تعارض العقل والنقل » فالرازى يقول : ان « ليس كمثله شيء » نص محكم . ويؤيد أنه محكم : أن الله لا يرى — بضم الياء — و « يد الله » نص متشابه يحتمل اليد الجسمية ويحتمل الكناية عن القدرة . ولأنه متشابه ينبغى رده الى محكمه وهو نفى المثلية . والمناسب لنفى المثلية هى القدرة . فاذن « يد الله » معناها قدرته . هذا كلام الرازى . وابن تيمية يقول : اننا نسلم بالنصين كما وردا ونقول : « كل من عند ربنا » فنقول : ليس لله مثل وليس هو بجسم . وله يد — كما قال — لا نعلم لها كيفية ولا شبيها . هذا كلامه . والعقل قد استخدمه الرازى لدفع توهم التعارض بين الأقوال . والعقل قـــد

استخدمه ابن تيمية فى التسليم بالأقوال كما جاءت . وكان ابى رحمه الله على رأى ابن تيمية فى الله وصفاته . وأنا اليوم على دين أبى .

وعن نصوص التشريعات نذكر هذا المثال :

(أ) قـــال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجـــا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا . فاذا بلغن اجلهن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف . والله بما تعملون خبير » (البقرة ٢٢)

(ب) وقال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول غير اخراج . فان خرجن فلا جناح عليكم فى ما فعلن فى انفسهم من معروف . والله عزيز حكيم » (البقرة ٢٤٠)

فى القول الأول « اربعة اشهر وعشرا » من الأيام . وفى القـــول الثانى « متاعا الى الحول » وهذا فى الظاهر تعارض وتناقض . فالنص صحيح وثابت . والعقل يقول : كيف اسلم بحكمين متعارضين ومتناقضين ؟ ولدرء تعارض النصين . قال بعض المسلمين : ان القول الثانى منسوخ لا يعمل به . وقال بعض المسلمين : ان النصين غير متعارضين . لأن النص الأول يعطى حكما اجباريا بصيغة « يتربصن » والنص الثانى يعطى حكما اختياريا بصيغة « وصية » والاجبارى لا يتعارض مع الاختيارى والعقل هو الذى حكم بعدم التعارض . والعقل ايضا هـــو الذى قال بالنســـخ .

اما عن تعليل احكام الشريعة :

فان الله لما حرم وحلل ، بين للناس وجه الحكمة من الشريعة ككل ، هى الرحمة بالعباد والرأفة بهم . وفى بعض التشريعات بين وجـــه الحكمة . وفى بعضها اكتفى بقوله : « ذلك ليعلم الله من يخافه بالغيب » وقد اجتهد العلماء فى تعليل الأوامر والنواهى بالعقل . مع أن العقل لا يصلح فى التعليل . لأن نصوص التشريعات ليست من النصـــوص المتشابهة التى ترد الى النصوص المحكمة .

ففى القرآن مثلا : ان الله تعالى حرم نكاح البنت . فليبحث العقل عن تعليل لهذا التحريم . ما هو ؟ وفى القرآن : أن آدم وابنيه وبناته لم يكن

عندهم محرمات فى الزواج . فلو فرضنا حالة مشابهة لأناس فى صحراء منقطعة عن العمران كحالة بنى آدم فى الزمان الأول . أو لو فرضنا العقل يقول : أيهما أولى بالانتفاع بهذه البنت ؟ الأب الذى أنفق عليها واعتنى بها ، أم الأجنبى الذى لم ينفق ولم يعتن ؟ أو لو فرضنا من يقول : ان الناس من آدم الى زمان موسى بن عمران — عليهما السلام — كانوا يحلون نكاح البنت . ولم يؤثر تحريمه الا على يد موسى ومحمد — عليهما السلام — وهكذا مكتوب فى التوراة . أو لو فرضنا من يقول للمسلمين : ان الامام الشافعى قد أباح للرجل أن يتزوج ابنته من الزنا . وتولدها من مائه فى الزنا كتولدها من مائه فى غير الزنا . فالمنى واحد والأم واحدة والتربية واحدة . وليس من فرق الا فى التلفظ بالفاظ النكاح امام ولى وشاهدين لا تشترط فيهما العدالة . انه لو فرضنا العقل جوز هذا وقال بهذا . فانه يجب على المسلمين جميعا تقديم نص التشريع والعمل به ، واهمال العقل فى بيان الحكمة من التحريم أو من التحليل .

***

وقضية النص والعقل هى من القضايا التى بثها علماء أهل الكتاب فى المسلمين ، لينشغلوا بكتابهم عن كتبهم . فالنص عندهم مبدل ومغير . والعقل يشهد بانه مبدل ومغير . وهنا يظهر التناقض بين النص الذى يزعمون بانه لم يتبدل ، وبين العقل الذى يشهد بانه مبدل . ولهذا يقولون : هل النص مقدم على العقل أم العقل مقدم على النص ؟ والدافع لهم الى هذا القول : هو الآيات التى حكم العقل بأنها ليست من كلام الله ولا من وحيه . وأخيرا قالوا : النص مقدم على العقل حتى لا يسفههم أحد بادلة العقول . وهذه القضية لا تصلح فى ديننا نحن المسلمين . لأن نص القرآن نفسه أحالنا الى العقل فى آيات كثيرة منها « وتلك الأمثال نضربها للناس . وما يعقلها الا العالمون » (العنكبوت ٤٣) والله لا يحيل اليه الا اذا كان نص القرآن نفسه سالما من المعارض العقلى . ونص القرآن منقول بالحفظ فى الصدور ، وبالكتابة فى الأوراق . وليس كذلك الحال فى كتب أهل الكتاب . فاذا قلنا : النص القرآنى والعقل . سليمان ، ولا يكذب أحدهما

الاخر باى حال من الأحوال . فان قولنا صحيح لصحة النص من جهة ـ ومن جهة اخرى . لأن الله لا يوحى بكلام لا يعقل .

***

والامام فخر الدين قد اساء الى المسلمين بشغلهم بهذه القضية المزورة . وكان يجب عليه ان لا يذكرها . وان ذكرها لا يكون ذكره لها فى أكثر من كتاب ، حتى لا يعطى لها قيمة . ولأنه شغلهم واساء اليهم ، اعتبره السلفيون الأجلاء من المارقين من الدين ، والخارجين على جماعة المسلمين ـ فابن قيم الجوزية رضى الله عنه يصفه بالمضل فى كتابه « الروح » وشيخ الاسلام ابن تيمية رضى الله عنه يؤلف ضده « درء تعارض العقل والنقل » وشيخ الاسلام ابن تيمية ــ وهو من كبار الأئمة ــ كان على علم بكتبه « فخر الدين » ونواياه تجاه الاسلام . وقد هياه الله لرد فكره وبيان غرضه . فانه لما اثرت عنه عبارات يفهم منها أن التوراة ليست محرفة بتبديل اللفظ ـ الف « الجواب الصحيح » واثبت فيه : انها محرفة بتبديل اللفظ وتغيير المعنى . ولما قال للمسلمين : ان التصوف من الاسلام وانه يوصل الى الله ، الف فى بيان أن التصوف ليس من الاسلام كتبا ، بسببها استنارت عقول المسلمين وصح فكرهم ودينهم . ولما قال للمسلمين : ان يد الله كناية عن قدرته وعينه عن علمه واستواؤه على العرش كناية عن انه مالك الملك . رد عليه فى كتب مطولة بان الخير كل الخير فى التسليم بصحة النصوص ، وترك التاويل حتى لا نقول فى ذات الله ما قد لا يريده الله من عباده . ولما الف « شرح عيون الحكمة » رد عليه الامام ابن تيمية رضى الله عنه فى كتابه «الرد على المنطقيين» وبين ان المنطق لافائدة فيه . ولما الف «المطالب العالية من العلم الالهى» ووضح فيه شبهات المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة والشيعة فى أصول الدين وذكر ادلتها وشرحها شرحا وافيا . رد عليه الامام ابن تيمية ببيان المذهب السلفى الصحيح وحبب الناس فيه ودعاهم الى اعتناقه . وبين انه مذهب رسول الله ﷺ ومذهب اصحابه واتباعه والسلف الصالح عليهم رحمة الله تعالى ــ وهو المذهب الصحيح ــ

***

والقانون الكلى الذى ابتدعه الامام الرازى هو

«اذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات . فاما ان يجمع بينهما . وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين . واما أن يردا جميعا (لتناقضهما) واما أن يقدم السمع . وهو محال . لأن العقل اصل النقل . ولو قدمناه عليه ، لكان ذلك قدحا فى العقل — الذى هو أصل النقل — والقدح فى أصل الشىء : قدح فيه . فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل . فوجب تقديم العقل . ثم النقل اما أن يتأول ، واما أن يفوض . واذا تعارضا تعارض الضدين ، امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما » أ . هـ

هذا هو القانون . الذى الفت فيه كتب ، وهى برمتها خالية من الدليل على صدق القانون فى عرضه أو نقده .

وكان يجب على الامام الرازى أن يذكر على هذا القانون أمثلة من نصوص القرآن الكريم . فيقول مثلا : هذا النص متعارض مع العقل ، فماذا نعمل فيه ؟ ويجب أن نفعل شيئا . لأننا نحن المسلمين نقول بأن القرآن كلام الله ، والله لا يعطى كلاما ينقض بعضه بعضا ، ولا يعطى كلاما لا يقبله العقل . هذا ما كان يجب عليه أن يفعله .

***

والشيخ ابن تيمية قد اطال النفس فى الرد على هذا القانون . وما اتى بامثلة على التعارض بين النص والعقل . وكان يجب أن يرد على الرازى بدليلين اثنين :

اولهما : ان يطالبه بذكر امثلة على التعارض بين النص والعقل . وليس من أمثلة فى القرآن على ذلك .

وثانيهما : ان يقول له : ان من المعتزلة من فهم القضية على وجهها الصحيح . وحلها وازال اشكالها . وانتهت من قبل ان تخلق . فلماذا تعيدها باسلوب يدل على التشكيك أو يدل على المغالطة ؟

وانه ليوجد فرق بين : ١ — موهم التعارض ، ٢ — وبين التعارض . فموهم التعارض موجود فى القــرآن ، والتعارض ليس له وجـــود . والمعتزلة واهل السنة فى تفاسيرهم تعرضوا لموهم التعارض وازالوه . وأفرد له « القاضى عبد الجبار بن احمد » كتابا كبيرا ، سماه بـ « تنزيه القرآن عن المطاعن » ذكر فيه الآيات الموهمة للتعارض ، ووفق بينها . مثل قوله تعالى : « فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون » (الحجر ٩٢ — ٩٣) وقوله تعالى : « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان » (الرحمن ٣٩)

وعلماء قد تحدثوا عما جاء فى القرآن وما فى التوراة من معـــانى متعارضة(١) ، واثبتوا صحة ما جاء فى القرآن . ومثال ذلك : قول القرآن ان المسيح عيسى بن مريم عليه السلام قد تكلم فى المهد وهو صــبى صغير . والانجيل لم يصرح بنطقه فى المهد . ورد القرطبى المفسر بان المسيح قد تكلم لبراءة أمه رضى الله عنها . ولو لم يتكلم لكانت قد احرقت بالنار ، حسبما جاء فى التوراة من ان الزانية اذا كانت ابنة عالم من علماء الدين ، فانها تحرق (لاويين ٢١ : ٩) وهى قد عاشت من بعده ثمان سنوات — فى بعض الروايات —

***

ومشاغبات الرازى فى دين الله بالعقل ، اكثر من أن تحصى . والذين احصوها ووفقوا لردها كثيرون من اهل العلم ، ومنهم من أطال ومنهم من لم يطل . فقوله : **« ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح »** ساوى به بين العبد والرب . وخيل بالمساواة لطالب العلم : ان العبد مساوى للرب فى خلق الأفعال واعدامها . فالهارب من السبع اذا ظهر له طريقان ، والجائع اذا قدم له رغيفان ، فاختار احدهما . هــل اختياره لمرجح أم لغير مرجح ؟ يقول الرازى : لابد من امر فى نفســه قد رجح له احدهما على الآخر . وقوله فى الظاهر صحيح . ووجــه

---

(١) الفصل لابن حزم .

الخطأ فيه : انه استخدم دليل الترجيح هذا في أفعال العباد ، على أنها من فعل الله وحده ، وليس للعبد فيها من شيء ، لا في الكسب ولا في الاختيار . أي أن العبد لو مد يده لتناول كوب من الماء مثلا . فان الله في نفس اللحظة قد مد يده لتناوله . وهنا صار لاكتساب الفعل طريقان . العبد والله . ولابد من مرجح . فهل يكون الله أم يكون العبد ؟ يقول الامام الرازى : انه الله . والعبد مضطر في صورة مختار . وقـوله باطل فانه لا أحد من المسلمين يسوى بين الله والعبد ، ولا يوجد أحد منهم يقول : بأن العبـد مسـاوى لله في الألوهية ، حتى يتم الترجيح بين المتكافئين .

والامام الرازى قد اقتبس دليل الترجيح من الفلاسفة . فان الفلاسفة « بنوا عمدتهم في قدم العالم على مقدمتين : احداهما : أن الترجيح لابد له من مرجح تام ، يجب به . والثانية : أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل (١) »

***

وكنا ندرس في الأزهر : أن الصفات الخبرية كيد الله وعينه وأذنه اما أن تؤول واما أن لا تؤول ، والمسلم مخير بين الرأيين . وعلمنا رؤساؤنا في جماعة « الاخوان المسلمين » في « المنصورة » أن الخير كل الخير في عدم التأويل مع اعتقاد التوحيد والتنزيه . ولما دخلنا جماعة « أنصار السنة المحمدية » معلمين ومرشدين ، علمنا ــ كما نشأنا ــ أن التأويل لا يجب الخوض فيه . ولما هيأ الله لنا الاطلاع على معظم الكتب التى ألفها السلفيون في منع التأويل . ووضحت لنا الحقيقة فيه ، أدركنا أن القضية ليسـت سهلة كما كنا نتصور . وأن التأويل سلاح خطير قد استعملته فرق من الشيعة كالباطنية والاسماعيلية لتشويه الاسلام واظهاره بمظهر لا يليق به . ولهذا صاح ابن تيمية بأعلى صوته قائلا : ان النص مقدم على العقل ،

(١) درء تعارض العقل والنقل ص ٣٦٨ .

ليسد باب التأويلات العقلية فى كتاب الله وسنة رسول الله .

ونعم ما فعل . فى الانتصار لنفسه وللمحدثين والفقهاء .

اذ كان فى عصره عداء بين علماء المسلمين المشتغلين بالفلسفة وبين علماء المسلمين المشتغلين بالحديث والفقه . فالفلاسفة يقولون : ان المحدثين تيوس لا يفهمون ولا يدرون . والمحدثون يصفون الفلاسفة بانهم يشتغلون بالتافه الذى لا يقدم ولا يؤخر .

وما كان يحق للفيلسوف ان يذم المحدث والفقيه بانه تيس ماعز (١)

لانشغالهما باصول الدين وسن القوانين للناس . فانهما لو انشغلا بالفلسفة ، لضاعت مصالح المسلمين وانعدم الوازع الدينى الذى يمنع من الشر والأذى . ولو انشغلا بالفلسفة لصرحا فى نهاية عمرهما بما صرح به الفلاسفة وهو

نهاية اقدام العقول عقال ... واكثر سعى العالمين ضلال

وارواحنا فى وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا اذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

ولأن الشيخ الامام ابن تيمية رضى الله عنه مثلنا من اهل الحديث والفقه . ومصالح الجمهور مقدمة على مصالح الخاصة ، قام فى وجه الفلاسفة وانتصر لأهل الحديث والفقه .

وفخر الدين الرازى لم يسلم من السنة الفلاسفة الذين نصرهم ، ولا من السنة المحدثين والفقهاء فابن حجر العسقلانى يقول فيه : « كان يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ثم يورد مذهب أهل السنة والحق ، على غاية من الوهاء (١) » وقال فيه الصفدى : « ان مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس (٢) » اما ابن تيمية

---

(١) للغزالى — وقيل للزمخشرى — ابيات شعر فى هذا المعنى .
(٢) لسان الميزان ص ٤٢٨ ج ٤ .
(٣) الوافى بالوفيات ص ٢٤٩ ج ٤ .

فقد قال فيه ابن دقيق العيد : « لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلا . العلوم كلها بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد » وقال فيه الذهبى : « وهو لا يداهن ولا يحابى ، بل يقول الحق المر ، الذى أداه اليه اجتهاده » وقال فيه الزملكاني الشافعى : « كان اذا سئل عن فن من العلم ، ظن الرائى والسامع انه لا يعرف مثله »

وقبل سنين معدودة من مولد الشيخ « ابن تيمية » كان المسلمون السنيون تحت راية الخلافة العباسية فى مدينة « بغداد » وكان المسلمون الشيعة يتربصون بهم الدوائر — كما يحكى السنيون فىكتبهم — (٣) فان فى الكتب السنية التاريخية أن بغداد سقطت علىيد التتار سنة٦٥٦هـ = ١٢٥٨م وان الشيعة من أهل فارس هم الذين ساعدوا « هولاكو » زعيم التتار على محاربة العباسيين فى بغداد . ولأن الشيعة اظهروا النفاق والعداء للسنيين فى ذلك الوقت العصيب . كانت آراؤهم فى الدين فى نظر السنيين غير مقبولة . آراؤهم فى الفلسفة ، وآراؤهم فى شتم بعض أصحاب رسول الله ﷺ وفى تدوين القرآن وجمعه ، وفى صحة الأحاديث النبوية ،

---

(٤) عاب الله على اليهود بسبب انقسامهم الى سامريين وعبرانيين . وكل فريق كان يعامل الفريق الآخر على أنه كافر .

قال الله تعالى : « واذ اخذنا ميثاقكم ، لا تسفكون دماءكم ، ولا تخرجون انفسكم من دياركم . ثم أقررتم وانتم تشهدون . ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم ، تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان . وان يأتوكم اسارى تفادوهم . وهو محرم عليكم اخراجهم . أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ؟ فما جزاء من يفعل ذلك منكم ، الا خزى فى الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون . أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة . فلا يخفف عنهم العذاب ، ولا هم ينصرون » (البقرة ٨٤ — ٨٦)

ويجب على الشيعة ان يراجعوا كتبهم ، وان يتعصبوا للقرآن والسنة الصحيحة المفسرة له .

وفى تفسير القرآن بالمجازات والاستعارات ، وفى من يخلف رسول الله ﷺ على طول الزمان ، وفى عصمة الخليفة ، وفى حكم صلاة الجمعة . وفى اجتهادات دينية فى الأصول وفى الفروع . ومن أجل ذلك ظهر فى بلاد الشام علماء سنيون يذكرون الأمر العقائدى عند الشيعة — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . وعلماء سنيون يذكرون الأمر الفقهى عندهم — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . ومن السنيين من برع فى الأصول والفروع معا ، واجتهد فى ذكر آراء الشيعة كلها ونقضها . ومنهم من دفعه التعصب لمجرد المخالفة ، فوقع فى الزلل . وللشيخ « ابن تيمية » ردود عليهم فى « منهاج السنة النبوية » تدل على أن الشيعة ليسوا على شىء من الدين والعقل .

ولعل الباعث الحثيث لابن تيمية — رحمه الله — على كره الفلسفة : هو أن « نصير الدين الطوسى » وكان فيلسوفا وشارحا لكتب الفلسفة ، كان جاسوسا من الشيعة على السنيين عند « هولاكو » وكان يترجم رسائله

وفى كتب التاريخ عبرة .

فانه فى سنة ٤٤٣ هجرية قامت فى « بغداد » بين الشيعة واهل السنة حرب طائفية . وكان سببها ان سكان « الكرخ » عملوا بابا للمدينة وعملوا برجا وكتبوا عليه : « محمد وعلى خير البشر ، فمن رضى فقد شكر ، ومن أبى فقد كفر » وقد اغتاظ الحنابلة من اهل السنة وحاربوا الشيعة ، حتى اضطروهم الى محو عبارة خير البشر وكتبوا مكانها عليهما السلام . ومع ذلك لم يرض اهل السنة الا بقلع الحجر المنقوش عليه العبارة والا بان يمتنع الشيعة من قولهم حى على خير العمل فى الأذان . ولم يرض الشيعة ، واستمر القتل مدة شهرين وفى هذه الفتنة حرق ضريح موسى بن جعفر الكاظم وضريح ابنه محمد الجواد . ولو كان للاولياء فى قبورهم سلطان ، لمنعوا الشر عن انفسهم ، انفسهم التى التى ترفرف كما يدعون حول قبهم واضرحتهم . ولو كان عندهم عقول ، لعلموا أن بذور الشقاق بين المسلمين ليست من مسلم اخلص دينه لله ، بل من اهـل الكتاب الذين لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة . ويريدون للمسلمين الهلاك .

الى اللغة العربية ، الرسائل التى يبعث بها الى أمراء المسلمين ، وكان يفتى ويقول : ((ان الكافر العادل أحسن من المسلم الجائر))

ومن أعماله السيئة : أنه كان يظهر فى بغداد أمام المسلمين ، ويلوح لهم بالأمان ويشير اليهم بان يخرجوا من باب السور عند مكان يسمى الحلبة . حتى اذا خرجوا استقبلهم جند التتار بالرماح والسيوف .

ومن جواسيس الشيعة غير ((نصير الدين الطوسى)) : ((مؤيد الدين ابن العلقمى)) وزير الخليفة العباسى المعتصم بالله ومن أعماله : أنه وهو وزير ، أمر بفتح سد اثناء حصار التتار لبغداد ، وبسبب فتحه هلك كثيرون من جند الخليفة نفسه . ومن أعماله : أنه نصح الخليفة بعقد صلح مع ((هولاكو)) فخرج مع جمع من العلماء والوزراء . وهلكوا فى ((فخ)) عمله لهم ((هولاكو)) ومعلوم أن الطوسى ، وابن العلقمى من محبى الفلسفة ، لأن الشيعة كلهم يدرسونها فى معاهد العلم . ويحكى المؤرخون المعاصرون لسقوط بغداد : أن الشيعة كانوا يلوحون للفقهاء السنيين بأن يهرعوا الى معسكر ((هولاكو)) فاذا وصلوا اليه أهلكهم . ومن الذين استدرجوا الفقهاء وخانوهم : فخر الدين الطهرانى . وشهاب الدين الزنجانى (١)

ولما انتهت المعركة ، وعرف كل مسلم ما له وما عليه . كان من آثارها : ظهور افكار مضادة للامامية الاثنى عشرية . ومن هذه الأفكار : حب الفلسفة ، أو بغض الفلسفة . وهل فى القرآن مجاز أم لا ؟

وفى زمانى هذا ، طوبى للمسلم العالم الذى يضع القرآن والسنة المفسرة نصب عينيه ، ولا يتعصب الا لهما ، ولا يطلب الحق الا لوجه الحق وحده . طوبى له ان فعل . وليصبر على ما يصيبه ان فعل ، والا يصبر ، لن يفعل شيئا — ولا أحد فاعل فى هذا الزمان —

---

(١) تلخيص مجمع الآداب فى معجم الألقاب — ابن الفوطى .

ومؤلف الكتاب

شــيخ الاسلام
محمد بن عمر بن الحسين
٥٤٤ ـــ ٦٠٦هـ ـــ ١١٤٩ ـــ ١٢١٠م

هو الامام الجليل محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن عــلى . التيمى البكرى . ولد فى مدينة « الرى » وهى قريبة من خراسان . وينسب اليها فيقال رازى فى سنة ٥٤٤ هـ ومات فى مدينة « هراة » سنة ٦٠٦ هـ ويكنى بابى عبد الله وابى المعالى وابى الفضل وابن خطيب « الرى » لأن اباه كان خطيبا مشهورا فيها . ووصفه الواصفون بانه كان ربع القامة ، عبل الجسم ، كبير اللحية ، جهورى الصوت ، صاحب وقار وحشمة . وتتلمذ اولا على والده الشيخ ضياء الدين عمر ، ولما مات تتلمذ عــلى كثيرين ، منهم الشيخ الكمال السمنانى . وقد حفظ فى صغره كثيرا من الكتب منها « المستصفى فى علم الأصول » للامام الغزالى ، و « المعتمد » لأبى الحسين البصرى المعتزلى . وكانت الخلافات المذهبية فى الفقه وفى العقائد قائمة بين الناس تنذر بخطر فى هذا العصر الذى نشأ فيه . وكانت الفتن السياسية والحروب فى هذا العصر ايضا يهددان حيــاة المسلمين . ففيه كانت الحروب الصليبية فى الشام ، وفيه كانت محاولات التتار للقضاء على المسلمين . وكان أصحاب الفرق الاسلامية كالشــيعة والمعتزلة والكرامية والحنابلة يتحاورون بعنف للوصول الى ما هو الحق فى محكم القرآن ومتشابهه .

وكان المتصوفة قــد بلغوا الى الدرجة القصوى فى افساد الاسلام وتشويه صورة المسلمين فى نظر أعدائهم من اهل الكتاب وغيرهم . حتى اضطر الامام الجليل الحافظ المفسر ابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ، المتوفى سنة ٥٩٧هـ عليه رحمة الله تعالى أن يؤلف فى نقد التصوف أحسن

كتاب وهو « نقد العلم والعلماء » أو « تلبيس ابليس » وذلك ليصفى العقيدة الاسلامية من الخرافات والبدع . ولم يمنعه من ذم أهل التصوف ان ابا حامد الغزالى قد كتب فيه ما يلبس على الناس دينهم — ولأبى حامد اتباع وانصار من الغوغاء وطلاب العلم المبتدئين —. وقد بلغت به الجراة فى نصرة دين الله أن جمع من اقاويل « الغزالى » اقوالا ، كانت السبب فى تأخر المسلمين الى هذا اليوم، ونقدها وردها بأحسن عبارة واعظم حجة .

وفى هذا العصر كان الامام الرازى أبو عبد الله . وقد خرج من عصره ، كما دخل فيه . فانه هادن المتصوفة واعترف بمقاماتهم التى توصل الى الله . وانتصر للشافعية الذين هو منهم كما كان أبوه . وعظم الأشاعرة . واقتفى أثر الحكماء والفلاسفة ، بل الف فى السحر كتبا . ولم يؤثر عنه خروج على المألوف فى عصره . غير ان الكرامية الذين صرحوا بأن الله جسم فى مكان عالى . قد اغتالوه بالسم — كما جاء فى رواية — لأنه جادلهم بأن الله تعالى لا مثل له ولا كفء له . وجداله معهم كجدال غيره معهم . فاى جهاد عنده فى نصرة دين الله . وقد ترك فى المسلمين بدعا ، كان يقدر على ردها ؟

ويحمد له الناس : انه قد فهم علوم كثيرة ، ولخصها او بسطها . وقدمها للناس بترتيب ونظام يشكر عليه ويثاب عليه . وكان الأولى به أن يتخصص فى علم واحد ، ليجيد فيه القول . او ليجدد فيه . فمن يكتب فى كل فن . هل يكون واسع الثقافة ام يكون عالما متخصصا ؟ انه كتب كتبا فى الطب منها كتاب « مسائل الطب » وكتاب « الجامع الكبير فى الطب » وكتاب « النبض » ولذلك قال عنه « القفطى » فى كتابه عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : « جيد الفطرة حاد الذهن حسن العبارة كثير البراعة قوى النظر فى صناعة الطب ومباحثها » ولأنه كتب فى كل علم كتابا ، قال عنه بعض الواصفين له : « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس »

ومن الكتب التى الفها هذه الكتب : التفسير الكبير — شرح عيون الحكمة — اساس التقديس فى علم الكلام — الأربعين فى أصول الدين —

المطالب العالية من العلم الالهى — لباب الاشارات والتنبيهات — مناقب الامام الشافعى — معالم أصول الدين — محصل أفكار المتقدمين — المحصول فى أصل الفقه — السر المكتوم — الهدى ... الخ »

وقد حاول باحث ان يبرأه من تاليفه « السر المكتوم » لأنه كتاب فى السحر ، وباءت محاولاته بالفشل ، لأنه أحال عليه فى شرح عيون الحكمة .

مخطوطات الكتاب

اما عن مخطوطات « شرح عيون الحكمة » فهى :

١ فيينا برقم ١٥٢٢ — وتاريخها سنة سبع وثلاثين وستمائة ، اى بعد وفاة المؤلف بمقدار ٣١ سنة وتقع فى ١٧٤ ورقة .

٢ الاسكوريال (الفهرست الثانى) برقم ٦٢٨ وتاريخها ٢٠ شعبان سنة ٦٣٧ هـ وهى اذن كتبت فى نفس السنة التى كتبت فيها نسخة فيينا ، ونسخة فينا فى آخر شوال سنة ٦٣٧ . وتقع فى ٢٨٢ ورقة ، وواضحة .

٣ برلين برقم ٥٠٤٣

٤ امبروزيانا فى ميلانو برقم ٣٢١ .

٥ راغب باستانبول برقم ٨٥٨

٦ — كمبردج (ملحق) برقم ٨٨٠ .

٧ لندبرج برقم ٥٥٨

٨ ليدن (هولنده) برقم ١٤٤٧

٩ مشهد (ايران) ١ : ٥٤

١٠ المكتب الهندى برقم ٤٧٨

١١ مانشستر (انجلترا) برقم ٣٨٠ — مكتوبة سنة ٧٣٣ هـ بخط احمد بن عبد الرحمن بن أبى بكر بن عثمان المغانى ، الملقب بفخر الهمدانى بمدينة تبريز .

١٢ بوهار ٨٠٣١٧

١٣ طلعت بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٣٨٧ حكمة ، بخط محمد بن اسعد بن محمد الدوانى . فرغ من كتابتها فى رابع شهر المحرم سنة ٨٧٨هـ . وقابلها الناسخ على نسختين ، وذلك فى الحادى والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٨٧٨هـ . وبها نقص فى أولها . وبثنياها طيارات ، وبهامشها تقييدات بخط الناسخ . وتقع هذه النسخة فى ٢٤٩ ورقة ، مسطرتها ٢١ سطرا ، من حجم الثمن .

١٤ — المكتبة الأحمدية فى طنطا ، ومن هذه المخطوطة مخطوطة فى الأزهر .

١٥ — مكتبة بلدية الاسكندرية .

***

وهذا الكتاب يشتمل على ثلاثة اقسام : المنطقيات والطبيعيات والالهيات .

وفى القسم الأول يقول : « انا لا نقول : ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق ، بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله »

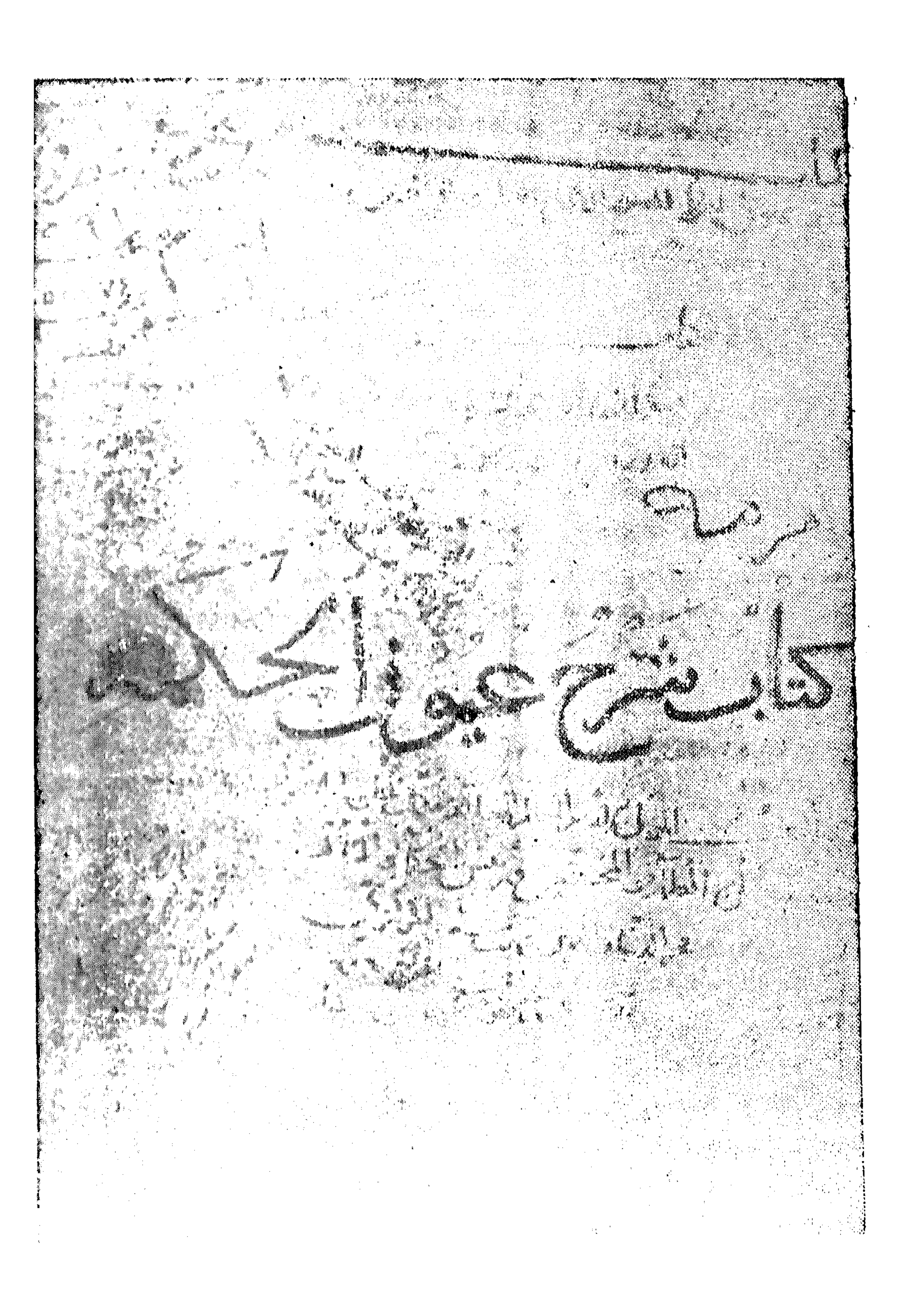
وفى القسم الثانى يقول : « اعلم : ان الحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل شىء أحسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون ادون منزلة من المعارف الالهية والجلايا القدسية . وذلك يدل على أن الحكمة العملية ، ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير .

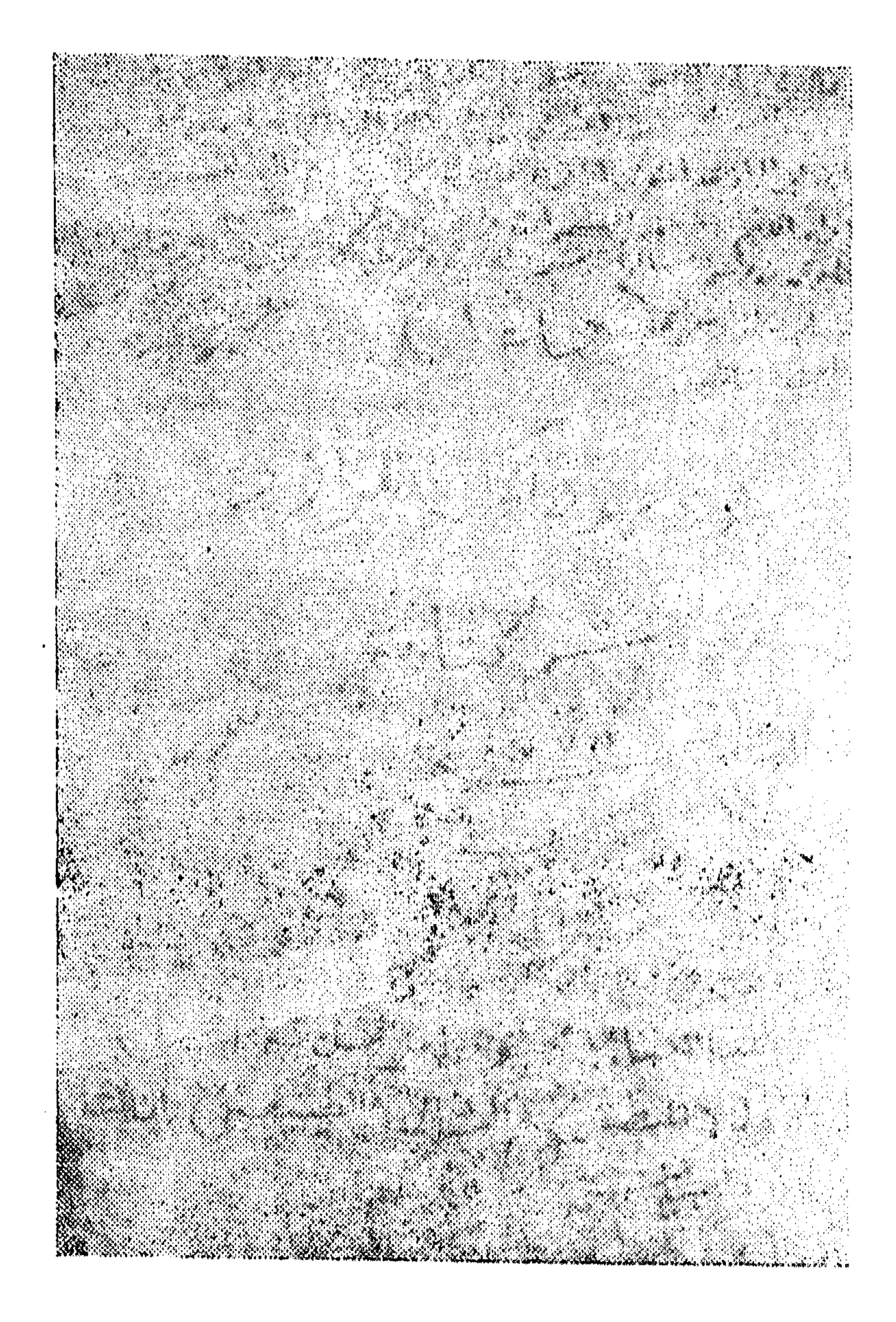
وأيضا : فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية .
والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين .
قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين »
فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : « والحقنى
بالصالحين » تكميل القوة العملية »

وفى القسم الثالث يقول : « وقد يعبر عنه — اى الموجود — بعبارة
أخرى ، فيقال : الموجود اما أن يكون مؤثرا لا يتأثر وهو واجب الوجود
— الله تعالى — أو متأثرا لا يؤثر وهو الهيولى ، أو مؤثرا ومتأثرا . هو
كالموجودات الروحانية . فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود ، ثم
انها مؤثرة فى تدبير الأجسام ، او لا مؤثرا ولا متأثرا »

والله اسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

أ. د. احمد حجازى احمد السقا


كتاب شرح عيون الحكمة



بسم الله الرحمن الرحيم

وهو المستعان ، وعليه التكلان

اللهم يا خالق السموات والأرض ، ويا فاطر السموات والأرض ، ويا نور السموات والأرض ، ويا قيوم السموات والأرض ، ويا راح المساكين ، ويا ساتر عيوب المعيوبين ، ويا مجيب دعوة المضطرين ، ويا اكرم الأكرمين ، ويا ارحم الراحمين .

اسالك سؤال مسكين مستكين ، ذليل مهين — بحق حقك على كل احد ، وبحق لزوم عبوديتك لكل أحد ، وبحق وجوب طاعتك على كل أحد ، وبحق وصول رحمتك الى كل احد : أن تنور قلب هذا الفقير الكسير ، بطلائع معرفتك ، وتشرح صدره بلوامع هدايتك ، وتزين لسانه بذكر تمجيدك وتحميدك ، وتعظم شانه بان توفقه للاقرار بتوحيدك وتفريدك . وان لا تشغل قلبه بموجود سواك ، وأن لا تبطل توحيده بظلمة الالتفات الى العناصر والأفلاك ، وان تسعده بالأمن من عقابك الأليم ، وان تكرمه بلذة النظر الى وجهك الكريم ، وان ترزقه من انواع الكرامات : ان يكون غريقا فى بحار معرفتك ، حريقا بانوار محبتك . يرى الكل معزولا فى ساحة قدرك وقضائك ، معدوما عند طلوع نور كبريائك . — **ان تصلى (١) على محمد رسولك فى الملأ الأعلى ،** وترزقنى الكاس ، لأرى الدرجة التى ذكرتها بقولك : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » (الضحى ٥) .

---

(١) وأن تصلى : ص

امـا بعد

فان كتاب « **عيون الحكمة** » كتاب اخباره ، سطرت في صحائف المفاخر ، وكتبت على جبهة الفلك الدائر . وهو في الحقيقة كالصدفة المختومة على غرر مباحث القدماء ، والمحيطة بجوامع كلمات الحكماء . فسالني بعض الأعزاء من الأصحاب ، والخلص من الأحباب . **وهو** « **سيدى الحكيم** • **محمد بن رضوان** • بن محمد . بن ملك تنكروان » تفسير مشكلاته ، وايضاح معضلاته ، والتفحص عن كيفية بيناته ، والتصفح لمآديه وغاياته .

فاحجمت عنه لأمور :

احدها : ان هذا الكتاب درة لم تثقب ، ومهرة لم تركب ، ولم يتعرض لتحليل تركيباته أحد من الأفاضل ، ولم يتشمر لهذا المقصود أحد من الأواخر والأوائل . فكيف اقدر على سكر مسيل البحر المتلاطم ، وسد طريق العارض المتراكم ؟

وثانيها : اني مخالف لمقتضى هذا الكتاب ، في دقيقه وجليله ، وجمله وتفصيله . فان جررت عليها ذيل المداهنة والمهادنة ، صرت كالراضي بتوجيه العباد الى مسالك **الغى والعناد** ، **وان تشمرت** للكشف والبيان ، وقعت في ألسنة الخزى والخذلان .

وثالثها : ان هذا الكتاب ، **مع انه في اصله** ، غير مبنى على المنهج القويم ، والصراط المستقيم ، قد اتفقت له آفة اخرى . وهي : انه كتاب صغير الحجم . وفى اعتقاد الجمهور : انه كثير العلم ، بسبب ان مصنفه في هذا العلم ، عظيم الاسم . فلهذا السبب ، عظم حرص الجمهور على معرفة أسراره ومعانيه ، وقويت رغباتهم في الاطلاع على حقائقه ومبانيه .

ثم ان الفاظ هذا الكتاب ، وجيزة مختصرة ، والمعانى المعتبرة ، غير مألوفة ولا مشهورة ، والمطالب غير متمايزة بالفواصل المعلومة ، والمقاصد غير مبينة بالألفاظ الناصعة المفهومة ، فلا جرم كل أحد يفسره على وفق رأيه العليل ، وخاطره الكيل .

واذا تخيلوا أن المراد منه كذا ، فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية ، لظنهم انه يصير ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام ، وتحصيل ذلك المرام . فاذا جاء بعدهم أقوام ، أكثر جهالة من أولئك الأولين ، واقوى ضلالة من أولئك السابقين ، فربما ظنوا بتلك الحواشى ، انها من متن الكتاب ، وأنها ليست من القشر ، بل من اللباب . فحينئذ يدخلونه فى متن كتاب المصنف الأول ، ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل .

ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف فى مصنفاتى ومؤلفاتى . وكنت أبالغ فى ازالتها عن متن الكتاب ، لكيلا يحصل ما يوجب الارتياب والاضطراب .

فاذا وقع هذا ، والمدة اقل من الثلاثين ، فلأن يقع والمدة قد زادت على المائة والخمسين كان أولى . وانما ذكرت هذا العذر ، لاشتمال هذا الكتاب فى كثير من المواضع على كلمات ، كثيرة الخبط ، بعيدة عن الضبط ، يبعد عندى أن يكون قائلها هو هذا المصنف ، الذى كان فى قوة القريحة آية ، وفى جودة الفكر والنظر غاية .

ويغلب على ظنى : أن السبب فى اختلاف تلك الكمات المثبجة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه وقررناه .

ولمثل هذا السبب ، فكثيرا ما يقول « جالينوس » فى شرحه لكتاب « الفصول » : « ان هذا الفصل مدلس على « أبقراط » اذ كان يجد ذلك الفصل ، كثير الزلل ، شديد الاختلاط .

ثم ان ملتمس (٢) الشرح والتفسير ، ما صرفه عن شدة الالتماس شىء

---

(٢) هو تلميذه : محمد بن رضوان بن منوجهر ملك شروان .

من هذه المعاثير . فكتبت فى هذا المطلوب الرفيع ، والمقصود المنيع :
هذا الكتاب ، الذى يرشد العقل الى أقصى منازل السيارين الى الله ــ
عز وجل ــ ويهدى الفكر الى غايات معارج السياحين فى بيداء دلائل الله .

واكتفيت بالكلام القوى ، والبحث السوى ، والنهج الواضح ، والطريق اللائح . وصنت القلم عن فتح الباب المساهلات والمشاغبات . بل كل ما غلب على ظنى فساده ، أفسدته ، بمقدار ما استطعت ، وما غلب على ظنى صحته ، قررته بمقدار ما قدرت .

فان يك صوابا فمن فضل الرحمن ، وان يك خطا فمنى ومن الشيطان .

ثم توسلت به الى طلب الرضوان الأكبر ، والفوز بالمقام الأنور ، والوصول الى الخيرات ، اللائقة بالقوى البشرية ، قبل الموت ، وعند الموت . وسألته ــ سبحانه ــ أن يهدينى الى سواء السبيل ، وان يعيننى على تحقيق الحق ، وابطال الأضاليل . انه الموفق للخيرات فى كل كثير وقليل .

مسائل تمهيدية

قـــال الشيخ : « هذا كتاب مشتمل على ثلاثة اقسام : منطقى وطبيعى والهى »

التفســـير : ههنا مسائل (٣) :

المسألة الأولى
فى
بيان ان المنطق ما هو ؟

اعلم : انا اذا ادركنا أمرا من الأمور . فان لم نحكم عليه بحكم البتة ، نفيا كان أو اثباتا : فذاك هو التصور . وان حكمنا عليه بحكم ، نفيا كان أو اثباتا : فذاك هو التصديق .

والفرق بين التصور والتصديق : هو فرق ما بين المركب والبسيط . واذا عرفت هذا فنقول : اما ان تكون جميع التصورات والتصديقات ، غنية عن الاكتساب — وهو محال — لأنا نعلم بالضرورة : أن علمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع ليس بضرورى . او يكون كسبيا . وذلك الاكتساب لا يحصل باى طريق كان ، والعلم به أيضا ضرورى . بل لابد من شرائط خاصة . والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق .

فان قيل : السؤال عليه من وجوه :

الأول : ان اكتساب العلم ان لم يتوقف على المنطق ، فقد بطل قولكم . وان توقف ، فهذا المنطق ان كان ضروريا ، فليستغن عن تعلمه . وان كان كسبيا ، فليفتقر اما الى نفسه ، أو الى منطق آخر .

---

(٣) مسائل تمهيدية : زيادة .

الثانى : انا نرى اكثر أهل الدنيا من ارباب العقول السليمة ، والطباع المستقيمة ، يتكلمون على احسن الوجوه ، استدلالا واعترافا ، مع أنهم لا يعلمون شيئا من المنطق .

الثالث : ان التصورات غير كسبية . ولا تكون البديهيات كسبية . فلا يكون لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيا . فلا يكون لزوم شيء من المعلوم عن علم آخر ، يتقدمه كسبيا . فيكون المنطق ضائعا .

فهذه (٤) مقدمات خمس :

المقدمة الأولى
فى
أن التصورات غير كسبية

وبيانها من وجهين (٥) : ه

الأول : طالب التصور . اما ان يكون له شعور بذلك المطلوب ، أو لا يكون . فان كان الأول فقد امتنع الطلب . لأن تحصيل الحاصل محال . وان كان **الثانى ، فقد امتنع الطلب أيضا . لأن ما لا يكون** مشعورا به بوجه ما ، كان الانسان غافلا عنه . والغافل عن الشيء مطلقا ، يمتنع أن يكون طالبا مطلقا .

لا يقال : **لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه** ، فيكون الطلب لتكميل ذلك الناقص ؟

لأنا نقول : الوجه المشعور به غير الوجه الذى هو غير مشعور به ، لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد . واذا ثبت التغاير بين الوجهين ، فالوجه المعلوم يمتنع طلبه ، لامتناع تحصيل الحاصل . والوجه الذى هو غير معلوم ، يمتنع طلبه أيضا . لأن المغفول عنه ، لا يكون مطلوبا .

---

(٤) وهذه : ص — ويقصد بالمقدمات الخمس ما فى السؤال الثالث
(٥) المقدمة الأولى وهى قولنا التصورات كسبية وبيانه ... الخ .

الثانى : هب أن التصور فى الجملة ، قد يكون ممكن الطلب . الا أن التصورات التى منها تأتلف تلك التصديقات البديهية ، لا تكون كسبية . لأن تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات ، الغنية عن الاكتساب . وما يكون شرطا لغير المكتسب ، لا يجب أن يكون مكتسبا . فثبت : أن التصورات التى منها تأتلف المقدمات البديهية : غير مكتسبة .

المقدمة الثانية

فى

بيان اثبات ان التصورات ، لما لم تكن مكتسبة وجب أن لا تكون المقدمات البديهية كسبية

والدليل عليه : ان المقدمة البديهية هى التى يكون مجرد حضور موضوعها ومحمولها كافيا فى جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر ، بالنفى أو الاثبات . واذا ثبت هذا ، فنقول : ان حصلت ماهية الموضوع والمحمول فى الذهن ، لزم حصول التصديق ، لزوما ضروريا . وان لم يحصلا ، أو لم يحصل أحدهما ، امتنع حصول ذلك التصديق . فثبت : أن حصول المقدمات البديهية غير كسبى .

المقدمة الثالثة

فى

اثبات ان البديهيات لما لم تكن كسبية ، لم يكن لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيا

والدليل عليها : أن تلك البديهيات التى هى المستلزمة ، لحصول تلك النتيجة الكسبية . ان كانت مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة فى ذلك الاستلزام ، كان حصول النتيجة واجبا — لزوما ضروريا — وان لم تكن مستجمعة لكل تلك الجهات . فحينئذ لابد معها من قيد آخر . وذلك القيد ان كان بديهيا ، فقد عاد الكلام الأول عن تلك البديهيات ، ليس بكسبى .

المقدمة الرابعة

فى

بيان أن الحال فى لزوم كل علم عما قبله ، وجب أن يكون كذلك

والأمر فيه ظاهر . لأن الكسبى الثانى ، بالنسبة الى الكسبى الأول ، كالكسبى الأول بالنسبة الى البديهيات . وحينئذ يجرى ذلك الدليل فيها ايضـــا .

المقدمة الخامسة

فى

انه متى كان الأمر كذلك ، لم يكن فى المنطق منفعة

وتقريره : أن المنطق ـــ كما قيل ـــ آلة صناعية ، يصون الانســـان بها فكره عن الغلط . وذلك انما يعقل فى الأمور التى تكون بفعله واختياره . فاذا كانت العلوم باسرها خارجة عن الاختيار ، لم يكن فى المنطق فائدة .

***

الجواب عن الأول والثانى : انا لا نقول : أن تحصـــيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق . بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله . وتقريره : أن نقول : الناس اما واجدون لهذه المعارف أو فاقدون لها . أما الأول . وهم الواجدون لها . فقسمان : قسم وجدوها على أقصى الوجوه بمقتضى أصل الفطرة النيرة الكاملة المبراة عن النقصان . وقســـم آخر وجد بعض المعارف ، لكن تدنست فطرته الأصلية بما طرا عليها من عوارض الوهم ونوازع الخيال . والأول هو القدوة لنفسه ولغيره . والثانى محتاج الى الأول حتى يقابل غريزته بغريزته ، مقابلة النســـخة بالأم ، فيصلحها به . وأما الفاقدون فقسمان : قابل وغير قابل . والقابل هـــو الفاقد الذى يمكنه تحصيل ذلك المفقود ، وغير القابل هو الذى لم يحصل له هذا القبول البتة .

واذا عرفت هذا ، فنقول : علم المنطق يستغنى عنه الأول ، ولا ينتفع به الآخر . وأما الثانى فهو أكثر انتفاعا به من الثالث ، لكون الثانى مطبوعا ، وكون الثالث متكلفا .

(وأما) **الجواب عن الثالث** : فهو أن نقول : هب أن ترتيب كل نتيجة على ما تنتجها ، ترتيب ضرورى ، لكنه لا يبعد فى بعض النفوس أن يتوقف استعدادها لقبول هذا المنتج المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذه القوانين المنطقية . وعلى هذا التقدير يكون وجه النفع فيه ظاهر .

المسألة الثانية
فى
بيان موضوع المنطق

اعلم : أنه سيجىء فى كتاب « البرهان » انه لابد لكل علم من شىء ، يبحث فى ذلك العلم عن أغراضه من حيث هو هو (٦) . وذلك الشىء هو الذى يقال له : انه موضوع ذلك العلم .

وموضوع المنطق : المعقولات الثابتة من حيث انه كيف يمكن ترتيبها الى تعرف المجهولات .

فنفتقر ههنا الى بيان امرين :

أحدهما : تفسير المعقولات الثابتة . فنقول : انا اذا عقلنا السماء والأرض والحجر والمثلث ، وغيرهم من الماهيات . فانا بعد تعقلنا لهم ، نحكم على بعضها بالبعض ، بكونها موضوعة ومحمولة وذاتية وأجناسا ، وفصولا وأنواعا : أمور زائدة على تلك الماهيات . فتعقل تلك الماهيات (هو) المرتبة الأولى ، والحكم عليها بالأحكام المذكورة هو المرتبة الثانية (٧) وهذا هو المراد من قولنا : المعقولات الثابتة .

---

(٦) فذلك : ص

(٧) فهذا : ص

والأمر (٨) الثاني في أن هذه الاعتبارات . قد يبحث عنها . انها هل هى موجودة أم لا ؟ وهذا البحث ينظر فيه الناظر فى العلم فى الوجود ولواحقه

وأيضا : قد يبحث عنها : أن وجودها فى النفس أو فيها وفى الخارج ؟ وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس .

وأيضا : قد يبحث عنها : انه كيف يمكن تركيبها ، حتى يتادى عنها الى تعرف المجهولات ؟ وهذا هو موضوع علم المنطق..

المسالة الثالثة

في

(ان علم المنطق هل هو علم ام لا ؟)

اختلفوا فى ان المنطق هل هو علم ام لا ؟ وهذا البحث لفظى . لأنا بينا : ان المنطق انما يبحث عن الأعراض العارضة للمعقولات الثابتة التى لا وجود لها فى الخارج . فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود فى الخارج ، لم يكن المنطق علما البتة ، وان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له وجود ، سواء كان فى الخارج أو فى النفس . فالمنطق علم .

المسالة الرابعة

في

(قيمة علم المنطق)

كان الشيخ « ابو نصر الفارابى » يسميه رئيس العلوم ، وكان الشيخ « ابو على » ينكر هذه الرئاسة . ويقول : انه كالخادم للعلوم ، والآله فى تحصيلها .

وهذا البحث أيضا لفظي . فان الرئيس ان كان هو الذى ينفذ حكمه على غيره ، ولا ينفذ حكم غيره عليه . فالمنطق رئيس العلوم بأسرها ، لأن حكم المنطق نافذ فى كل العلوم ، وشىء من العلوم لا يجرى حكمه فيه . وان كان شرط كونه رئيسا أن يكون مقصودا لذاته ، فالمنطق ليس كذلك .

---

(٨) والبحث : ص

المسالة الخامسة

فى

(تقســـيم العلوم)

ان « الشيخ » ذكر تقسيم العلوم فى أول الطبيعيات . ونحن نشير الى خلاصة ذلك ، ليصير كالتفسير لقول الشيخ ههنا : **« هذا الكتاب يشتمل على ثلاثة اقسام : منطقى وطبيعى والهى »**

فنقول : العلم . اما ان يطلب ليكون له معونة فى تحصـــيل ســـائر العلوم . وهو المنطق . أو لذاته . وهو اما أن يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا . وهو العلم النظرى ، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملى .

والأول . فهو اما أن يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة فى الخارج وفى الذهن . وهو الطبيعى . أو يتعلق بالمادة فى الخارج ، لا فى الذهن وهو الرياضى أو لا يتعلق بالمادة . **لا فى الخارج ولا فى الذهن** وهو الالهى . .

وأما الثانى . فهو اما أن يكون بحثا عما يعرض للانسان وحده من الفضائل والرذائل . وهو علم الأخلاق . أو عما يتعلق بالأمور المشتركة وبين خواصه . وهو علم تدبير المنزل ، أو عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة .

فهذا هو الاشارة الى ضبط العلوم . وأما الاستقصاء فى شرح هذا الباب . فسيأتى فى شرح أول الطبيعيات .

الفصل الأول

فى

تقسيم الألفاظ

قال الشيخ : « كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء من معناه فهو مفرد . كقولك : انسان . فانك لا تدل بأجزائه على شىء . وكل لفظ تريد أن تدل بجزء منه على جزء من معناه ، فهو مركب . كقولك : رامى الحجارة . فانك تدل برامى على شىء . وبالحجارة على شىء آخر »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

فى

(تعريف اللفظ المفرد والمركب)

اعلم : أن الحكيم « ارسطاطاليس » قال : اللفظ المفرد هو الذى لايدل جزء منه على شىء أصلا . فاوردوا عليه سؤالا . وقالوا : هذا يشكل بقولنا « عبد الله » فانه لفظ مفرد ، مع أن له جزءين . وكل واحد منهما دال على معنى . واجاب المناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق . فقالوا ان قولنا « عبد الله » قد يذكر ويراد به جمله اسم علم . وقد يذكر ويراد به جمله نعتا وصفة . فان اردنا به الأول ، فهو لفظ مفرد ، لكن لا يبقى لشىء من أجزائه دلالة أصلا . لأن العلم هو اللفظ الذى جعل قائما مقام الاشارة الى ذلك الشخص المعين ، من حيث انه ذلك المعين . ولهذا قال النحويون . أسماء الأعلام لا تفيد فائدة فى المسميات البتة ، بل هى قائمة مقام الاشارات .

واذا كان كذلك ، فقد ظهر ان « عبد الله » اذا جعل اسم علم ، فانه لا يكون لشىء من اجزائه دلالة على شىء اصـــلا . اما اذا اردنا ان نجعل قولنا « عبد الله » نعتا وصفة . فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد . وهذا جواب حق عن السؤال المذكور .

ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه ، بل قال : هو الذى لا يدل جزء من اجزائه ، على جزء من أجزاء معناه . وهذا القائل انما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السؤال . فان قولنا « عبد الله » ان دل كل واحد من جزئه على شىء ، لكنه لم يدل شىء من اجزاء هذه الكلمة على شىء من أجزاء هذا المعنى . لأن هذا اللفظ اذا جعل اسم علم ، كان مسماه هو ذلك الشخص . ولا يمكن أن يقال : ان قولنا « عبد » يدل على بعض أجزاء ذلك الشخص . وقولنا « الله » يدل على نعته الآخر . فثبت : أن قولنا « عبد الله » لا يفيد شىء من اجزائه ، شيئا من اجزاء معناه . واعلم : أن اختيار « الشيخ » فى « الشفاء » و « الاشارات » هو الوجه الأول ، واختياره فى هذا الكتاب هو هذا الثانى . ولا منافاة بين القولين . لأن لكل احد أن يفسر لفظه بما شاء .

واذا عرفت تفسير اللفظ المفرد . فاللفظ المؤلف والمركب ما لا يكون كذلك . ثم ان عرفنا المفرد بالعبارة الأولى . وهو أنه الدال الذى لا يدل شىء من اجزائه على شىء اصلا ، حين هو جزؤه . قلنا : المركب هو الذى يدل شىء من أجزائه على شىء . حين هو جزؤه . وان عرفنا المفرد بالوجه الثانى . قلنا : المركب هو الذى يدل جزء من اجزائه على جزء من معناه . وهو الذى ذكره « الشيخ » ههنا .

المسألة الثانية
فى
(الفرق بين اللفظ المركب واللفظ المؤلف)

من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف . وتلخيص الكلام ان يقال : الملفوظ به . اما ان تكون أجزاؤه لاتدل علىشىء اصلا . لا حين هىاجزاء

لذلك الملفوظ ، ولا لو انفردت . وهذا هو المفرد . كقولنا : « فرس » و « جمل » . واما أن تكون تلك الأجزاء لا تدل على شيء ، حين هي أجزاء له . ولكنها تدل لو انفردت . وهى قولنا « عبد الله » فان قولنا « عبد » وقولنا « الله » لا يدل واحد منهما على شيء أصلا ، حين يكون كل واحد منهما لو انفرد باعتبار آخر ، فانه يدل على شيء منهما جزءا . كقولنا « عبد الله » اذا جعلناه اسم علم . ولكن كل واحد وهذا هو المسمى بالمركب . واما أن تكون تلك الأجزاء ، دالة على تلك المعانى ، حين تكون هى أجزاء لذلك الملفوظ . كقولنا : الانسان حيوان ناطق . وهذا هو المسمى بالمؤلف .

المسألة الثالثة
فى
(تقسيمات الألفاظ والمعانى)

اما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا ، أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا ، أو يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا . فهذه أربعة لا مزيد عليها .

اما القسم الأول : وهو أن يكون اللفظ مفردا ، والمعنى مفردا . فهو مثل كل لفظ دل على معنى بسيط فى ذاته .

وأما القسم الثانى : وهو أن يكون اللفظ مؤلفا ، والمعنى مؤلفا . فهو كقولنا : العالم حادث ، وما يجرى مجراه .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا . فهو كل لفظ مفرد وضع معرفا لما هية مركبة .

وأما القسم الرابع : وهو أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا . فهذا محال . لأنا ان جعلنا مجموع ذلك اللفظ اسما لتلك الماهية ، كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردا . وان جعلنا احد جزءى ذلك اللفظ ، اسما تاما لتلك الماهية ، كانت البقية لفظة مهملة ، واللفظ المهمل لا يتركب مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا .

***

قال الشيخ : « كل لفظ تدل به على اشياء كثيرة ، بمعنى واحد . فهو كلى . كقولك : الحيوان : سواء كانت كثيرة فى التوهم او فى الوجود . وكل لفظ لا يمكن ان تدل به بمعناه الواحد على كثيرين مشتركين فيه . فهو جزئى . كقولك : زيد »

التفسير : فيه مسائل :

المسالة الأولى
فى
(المعنى الواحد من اللفظ)

كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد . فذلك المعنى الواحد . اما أن يكون نفس تصور معناه ، مانعا من وقوع الشركة فيه ، او لا يكون مانعا من وقوع هذه الشركة .

فان كان الأول فهو الجزئى . كقولك : « زيد » اذا جعلناه دليلا على هذا الشخص من حيث انه هذا . فان هذا المفهوم يمتنع لذاته ان يكون مشتركاً فيه بينه وبين غيره . لأن بديهة العقل حاكمة بان هذا الشخص يمتنع أن يكون نفس غيره ، وان يكون غيره نفسه .

وان كان الثانى وهو أن لا يكون مانعا من هذه الشركة . فهو الكلى . كقولنا : « الحيوان » فان هذا المفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من أن يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين .

واذا عرفت هذا فنقول : اقسام الكلى على قول « الشيخ » ثلاثة ، وعلى قول غيره خمسة . اما الثلاثة التى هى مذهب « الشيخ » فلان الكلى قد يكون مشتركا فيه بالفعل . كقولنا « الحيوان » فانه مفهوم مشترك فيه بين أشخاص كثيرين . وقد لا يكون كذلك بالفعل ، لكنه يكون مشتركا فيه بين القوة ، كلفظ « الشمس » عند من يجوز وجود شموس كثيرة . فان بتقدير دخول تلك الشموس فى الوجود ، كان لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد . وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة . ولكن الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل . كقولنا « الاله » فان هذا المفهوم من حيث هو هو ، لا يمنع من الشركة . اذ لو كان الأمر

كذلك ، لكان كل من فهم هذا المعنى ، علم ببديهة العقل أنه واحد ، فوجب أن لا يحتاج فى معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل .

وحيث احتيج اليه ، علمنا أن امتناع الشركة ، ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل .

وأما الوجهان الزائدان على هذه الثلاثة :

فاحدهما : أن لا يكون لذلك المسمى وجود فى الخارج أصلا . لا فى الكثيرين ولا فى الواحد ، لكنه يكون ممكن الوجود . كقولنا « حائط من ياقوت »

والثانى : أن لا يكون له وجود فى الخارج ، ويكون وجوده الخارجى ممتنعا لذاته . كقولنا « اجتماع الضدين » فان هذا اللفظ يفيد معنى . ولولا هذه الافادة ، لامتنع الحكم عليه بالامتناع . ثم ان ذلك المسمى لا وجود له فى الخارج أصلا ، لا فى الكثير ولا فى الواحد . ومع لاذلك فهو ممتنع الوجود فى الخارج .

المسالة الثانية
فى
حـد الجزئى

ذكر « الشيخ » فى « الاشارات » أولا حد الجزئى ، وهو انه الذى يمنع نفس تصور معناه ، من وقوع الشركة . ثم لما ذكر ذلك ، قال : « واذا كان الجزئى كذلك وجب أن يكون الكلى ما يقابله . وهو الذى لا يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة » وأما فى هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلى على حد الجزئى فى اللفظ .

وأقول : أما الذى فى « الاشارات » ففيه فائدتان :

الفائدة الأولى : ان من الناس من ظن أن الشركة فى كون اللفظ كليا ، وقوع الشركة فى مفهومه بالفعل ، كقولنا « الحيوان » فأما الذى لا يكون

مفهومه مشتركا فيه بالفعل ، فانه لا يكون كليا . و « الشيخ » أبطل هذا القول الفاسد بالترتيب الذى ذكره فى « الاشارات » وذلك لأن الكل اتفقوا على أن اللفظ اما أن (٨) يكون كليا واما ان يكون جزئيا ، وأنه لا واسطة بين القسمين ، واتفقوا على أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة . واذا ثبت ان الجزئى هو الذى ذكرناه ، وثبت أنه لا واسطة بين الكلى والجزئى ، لزم لا محالة الاعتراف بان كل ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، فانه يجب أن يكون كليا . سواء كانت تلك الشركة حاصلة بالفعل أو لا تكون . وذلك يدل على فساد قول من يقول : الشرط فى كونه كليا ، حصول الشركة بالفعل . فثبت : ان الترتيب الذى اعتبره فى « الاشارات » يفيد هذه الفائدة المعتبرة .

وأما الفائدة الثانية : فهى أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة ، والكلى ما لا يكون كذلك ، فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم . والجانب الثبوتى هو الجزئى ، لأنه اشارة الى كونه مانعا من الشركة ، والجانب العدمى جانب الكلى ، لأنه اشارة الى عدم هذا المانع . وتصور الملكة هو الأصل فى تصور العدم ، لأن الاعلام انما يعرفة بواسطة معرفة الملكة . فثبت : أن تصور ماهية الجزئى كالأصل لتصور ماهية الكلى . واذا كان هذا التقدير حاصلا فى العقول والأذهان ، وجب ان يكون معتبرا فى اللفظ . وأما فى هذا الترتيب (فانه) قدم تعريف الكلى على تعريفة الجزئى . ولعل السبب فيه : أن الحدود والبراهين انما تكون للكليات لا للجزئيات ، فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها . ولما كان كذلك كان الكلى هو المقصود بالقصد الأول . والجزئى هو مقصود بالتبع . وتقديم ما بالذات على ما بالغير واجب (٩) .

---

(٨) اما أن اللفظ . اما أن يكون كليا ... الخ : ص

(٩) الواجب : ص

المسألة الثالثة

فى

(دلالة الجزئى على المعنى)

اعلم : ان لفظ الجزئى يطلق على أمرين :

أحدهما : الشخص المعين : وهو الذى نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه . وهو الذى ذكرناه فى أول هذا الباب .

والثانى : هو أن كل شيئين أحدهما أخص من الآخر ، فانه يقال لذلك الأخص : انه جزئى بالقياس الى ذلك الأعم . **والفرق بين هذين المعنيين والآخر من وجهين :**

أحدهما : أن الجزئى بهذا المعنى قد يكون كليا كالانســـان فانه جزء الحيوان ، وهو كلى فى نفسه . وأما بالمعنى الأول فلا يكون كليا البتة .

والثانى : أن الجزئى بهذا المعنى مضـــاف الى الكلى الذى فوقه وبالمعنى الأول غير مضاف . واذا عرفت هذا فنقول لا شك أن الشىء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا . اما هل يعقل أن يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون مضافا ؟ فالأظهر أنه لا يجوز ذلك ، لأن الجزئى الحقيقى اذا حذف منه كونه ذلك المعين ، يبقى الباقى ماهية كلية . ويكون هذا الشخص داخلا تحتها ، وأخص منها .

وذلك يدل على أن كل جزئى حقيقى فهو مضاف ، وان كان قد يكون جزئيا مضافا ، ولا يكون جزئيا حقيقيا .

واذا عرفت هذا فنقول : الأعم قد يكون جزء الماهية وقد يكون خارجا ، والجزئى المضاف وان كان أعم من الجزئى الحقيقى لكنه لا يكون جنسا له . لأن الجنس جزءالماهية . وكل ما كان جزءا لماهية ، فانه يمتنع كونه مجهولا عند كونه جزءا لماهية معلومة . وههنا قد يمكننا أن نتصور كونه جـــزئيا بمعنى ذلك المعين ، وان كنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف . وذلك يدل على أنه ليس أعم منه عموم الجنس .

المسألة الرابعة

فى

الفرق بين الكل ، وبين الكلى ، وبين الجزء
وبين الجزئى وبين الكل ، وبين كل واحد واحد

اما الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء والجزئى : فالحكماء ذكروه (١٠) فى العلم الالهى وبينوه من وجوه :

الأول : قالوا الكل من حيث هو كل موجود فى الأعيان . واما الكلى من حيث هو كلى فليس بموجود فى الأعيان . لأنه من المحال أن يوجد شيىء بعينه فى الأعيان . ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين .

الثانى : ان الكل يعد باجزائه . ويكون كل جزء داخلا فى قوامه ، وأما الكلى فلا يعد بجزئياته . ولا أيضا الجزئيات داخله فى قوام الكلى .

الثالث : ان طبيعة الكل لا تقوم الأجزاء التى فيه ، بل تتقوم بها . وأما طبيعة الكلى فانها تقوم الجزئيات ويكون جزءا من أجزاء قوامها . كالانسان فانه جزء من هذا الانسان . والدليل عليه : ان الأنواع متقومة فى طبائع الأجناس . والفصول والأشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع الاعراض الخارجية المشخصة .

الرابع : ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الأجزاء . والكلى يكون محمولا على كل جزئى ، كما يقال الانسان حيوان ولا يقال : الواحد عشرة .

الخامس : ان اجزاء الكل متناهية ، وجزئيات الكلى غير متناهية .

السادس : الكل يحصره اجزاؤه ، والكلى لا تحصره جزئياته .

فهذا ما قيل فى الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء وبين الجزئى .

واما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو ان الكل عبارة عن

---

(١٠) ذكروا : ص

المجموع . من حيث انه مجموع ، وكل واحد عبارة عن كل واحد الآحاد التى فيها تركب ذلك المجموع به وبالجملة : فالفرق بين الكلى وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة . ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من أجـزاء الكل .

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو ان كل واحد عبارة عن الجزئى ، فالفرق الذى ذكرناه بين الكلى وبين الجزئى ، هو بعينه فرق بين الكلى وبين كل واحد واحد .

***

قـال الشـيخ : « الكلى الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء فى ذاته ، كما توصف النار بالحرارة واليبوسة اللتين فى ذاتها . والكلى العرضى هو الذى يوصف به ذات الشيء لا فى ذاته كالسواد والبياض فى الانسان »

قال المفسر : ههنا مسائل :

المسألة الأولى
فى
اقسـام الماهية

اعلم : ان كل ماهية وحقيقة فهى اما أن تكون بسيطة أو مركبة . وأعنى بالبسيط : ان تكون حقيقته حقيقة مفردة لا يكون تحققها بسـبب اجتماع عدة امور . وأعنى بالمركبة : ما يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور . وأما البسيطة فلابد من الاعتراف بها ، فانه لو كانت حقيقة مركبة من حقائق ، لزم التسلسل ، لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ، ثم مع ذلك لابد من البسيطة ، لأن المعقول من المركب ما يحصل من اجتمـاع الوحدات . فما لم تتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات . فثبت : أنه لابد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة . وهذه الماهية لا يكون لها شيء

من الأجزاء . واذا كان مرادنا بالذاتى جزء الماهية ، ثبت أن البسيط لا ذاتى له البتة .

وأما الماهية المركبة ، فلا شك أنها من حيث هى هى ، انما تحققت من تلك الأجزاء ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء ذاتيا لها ، بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية .

واذا عرفت هذا فنقول : الجزء متقدم على الكل فى الوجود وفى العدم . أما فى الوجود فلأن وجود المركب موقوف على وجود المفرد ، ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب ، فانه قد يعقل حصـــول المفرد منفكا عن حصـــول المركب . وأما فى العدم فانه ما لم يعدم جزء من اجزاء المركب ، أو كل واحد من اجزائه ، فانه يمتنع عدم ذلك المركب . فثبت : أن عدم المركب موقوف على عدم اجزائه .

ثم ههنا بحث : وهو أن فى جانب الوجود ما لم توجد كل تلك الأجزاء ، امتنع وجود المركب . وأما فى جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع أجزاء ذلك المركب ، بل أى جزء من تلك الأجزاء عدم ، فانه يكفى عدمه فى عدم ذلك المركب . الا ترى أن البيت اذا خرب فان الذى عدم ليس الا الشكل والهيئة ، فاما الأجزاء المادية فكلها باقية . ثم ان عدم الجزء الصاورى كفى فى عدم البيت . فثبت بما ذكرناه : ان فى جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع أجزائه . وأما فى جانب العدم ، فانه يكفى فى عدم جزء واحد من أجزاء ماهيته . فثبت بما ذكرناه : ان المفرد متقدم على المركب فى الوجود الخارجى والعدم الخارجى . فندعى ان الأمر كذلك أيضا فى الوجود الذهنى ، وهو أن العلم بجزء الماهية سابق على العلم بكلها .

والدليل عليه : أن الماهية لما كانت عبارة عن تلك الأجزاء ، وجب أن يكون العالم بالماهية عالما بتلك الأجزاء . اذ لو كان عالما بأمر مغاير لها ، أو المغاير لها مغاير لتلك الماهية ، فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها . وهو محال .

فثبت : أن العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من أجزائها .

وظاهر أن العلم بكل واحد من أجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية . فثبت : أن العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية فى الوجود الذهنى والعدم الذهنى . وذلك هو المطلوب .

وهنا سـؤالان :

السؤال الأول : انكم قلتم : وجود الماهية موقوف على وجود أجزاء الماهية ، لكن أجزاء الماهية هى عين الماهية ، فيلزم كون الماهية موقوفة على نفسها . وذلك محال .

السـؤال الثانى : انكم ذكرتم ان العلم بالماهية موقوف على العلم بأجزاء الماهية . وهذا باطل من وجوه :

أحدها : أن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الأجزاء التى لا تتجزأ . وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة ، ثم ان جمهور الخلق يعرفون كون الجسم حجما ممتدا فى الجهات ، مع أنه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من الأجزاء التى لا تتجزأ ، ولا كونه مؤلفا من الهيولى والصورة ، فان التزم ملتزم بأن الجسم فى نفسه حقيقة واحدة ، وأنها غير مركبة من الهيولى والصورة ، فلا شك أن بدن الانسان مركب من الأعضاء البسيطة . ثم ان الواحد منا قد يعلم بدن نفسه ، وان كان لا يعرف الأعضاء البسـيطة التى منها تألف ذلك ذلك البدن . وقد يعرف « الكرياس » الواحد مع أنه لا يعرف الخيوط التى منها تألف ذلك « الكرياس » وقد يعرف الجـدار المعين مع أنه لا يعرف اللبنات التى منها تركب ذلك الجدار . وكل ذلك نقض على قولكم : العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته .

وثانيها : أن الفلاسفة يقولون : ماهية الانسان هى أنه جوهر ذو أبعاد ثلاثة : مغتذ ، نام ، مولد ، حساس ، متحرك بالارادة ، ناطق . بل ان كل انسان يعلم كونه « انسان » علما ضروريا ، مع أنه لا يكون عالما بكونه مركبا من هذه التفاصيل . وذلك يدل على أن العلم بالماهية لا يكون مشروطا بالعلم بأجزائها .

وثالثها : ان ذات كل انسان هي نفسه الناطقة التي هي جـوهر مجرد ، وعلم كل واحد بأنه هو ، علم بديهي . والجوهر مقول على ما تحته قول الجنس ، فتكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس الناطقة . فلو كان العلم بالشيىء مشروطا بالعلم بأجزاء قوامه ، لوجب أن يعلم كل واحد أن المشار اليه بقوله « انا » جوهر قائم بالنفس . ولو كان الأمر كذلك لما جوز من العقلاء كون النفس كون نفس المزاج .

الجواب عن السـؤال الأول :

انا في باب الكلي والجزئي ذكرنا الفرق بين الكل وكل واحد واحـد من أجزائه ، فنحن ندعي كون المجموع مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من افراده ، فلم يلزم افتقار الشيىء الى نفسه .

والجواب عن السؤال الثاني :

من وجهين :

الأول — وهو الذي ذكره « الشيخ » في أكثر كتبه — انا لا ندعي أن العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم بأجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل ، بل ندعي أن تلك الأجزاء لابد وان تكون بحيث اذا خطرت بالبال ، فانه يحكم العقل بكون الماهية مؤلفة منها .

وهذا الجواب عندي ليس كما ينبغي . وذلك لأنه اما ان نسلم أن العالم بالماهية المركبة يجب أن يكون عالما باجزائها أو لا نسلم ذلك . فان لم نسلم ذلك ، فقد بطل قوله : العلم بالماهية مسبوق بالعلم باجزائها . وسقط ذلك بالكلية . واما ان نسلم ذلك . فالعالم بأجزاء الماهية لابد وان يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الأجزاء ويكون علمه بكل واحـد منها غير علمه بالآخر ، ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك . فكان قوله : العلم بالماهية غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصـيل يكون خطـا .

الوجه الثانى فى الجواب عن السؤال — وهو الوجه المعتمد — ان نقول : ان أجزاء البدن داخلة فى تقويم البدن من حيث انها اجسام ، لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الآخر بالفعل ، فلا جرم العالم بالبدن عالم بذلك القدر من الجسمية . فأما كون كل واحد من تلك الأجزاء مغايرا لصاحبه مغايرة بالفعل ، فهذا الاعتبار غير داخل فى تقويم مجموع البدن ، فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها اجزاء . وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله : يلزم ان يكون العالم بالكرباس عالما بعدد الخيوط ، وان يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنات .

وأما قوله : الانسان عبارة عن جوهر ذى أبعاد ثلاثة : مغتذ ، نام ، مولد . فنقول : المشار اليه بقوله « أنا » ان كان هو النفس الناطقة لم تكن هذه الأمور اجزاء لماهية ذلك الجوهر ، بل قوى له وصفات له ، وان كان المشار اليه هو الجسم المخصوص فكذلك .

والحاصل : أنا نمنع كون هذه الصفات اجزاء من ماهية هذا الانسان .

وأما قوله : ذات الانسان جوهر . فنقول : قد دللنا على ان كون الشيء جوهرا ليس من المحمولات الذاتية . وسنبين تلك الدلائل فى فصل « قاطيغورياس » فسقطت هذه الأسئلة ، وظهر ان أجزاء الماهية لابد وأن تكون متقدمة على الماهية فى الوجود الخارجى والذهنى والعدم الخارجى والذهنى . وهو المطلوب .

المسألة الثانية
فى
بقية الأحكام لما يكون جزء الماهية

اعلم : أن الخاصة المذكورة — وهى التقدم فى الوجودين والعدمين — خاصة مساوية لجزء الماهية . فكل ما يكون جزءا للماهية يكون كذلك ، وكل ما يكون كذلك ، فانه يكون جزءا للماهية .

وأما سبب الوجود : فانه وان كان متقدما فى الوجود الخـارجى ، لكنه لا يكون متقدما فى الوجود الذهنى . اذا عرفت هذا فنقول : لجزء الماهية لازمان آخران : **احداهما** : أن جزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية . **والثانى** : ان جزء الماهية يجب أن يكون مستغنيا عن السـبب الجـديد ».

اما الأول : فالدليل عليه : انا بينا أن العلم بالماهية مشروط بالعلم بمفرادتها . والشرط يجب أن يكون حاضرا مع المشروط ، فالعلم بجزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت للماهية . لكن ليس كل ما كان بين الثبوت للماهية ، فانه يجب أن يكون جزءا للماهية ، لأن اللازم القريب للماهية ــ وأعنى بالقريب : الذى لا واسطة بينه وبين الماهية ــ سنقيم الدليل على أنه يجب أن يكون بين الثبوت ، مع أنه لا يكون جزءا للماهية .

وأما الثانى : فالدليل عليه : انا بينا أن تحقق الماهية مشروط بأن يتقدمه تحقق أجـزاء الماهية . فاذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق الماهية . فلو اقتصر تحقق ذلك الجزء على تحقق آخر بعد تحقق الماهية ، لكان ذلك تحصيلا للحاصل . وهو محال . فثبت : أن كل ما كان جزءا للماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغنى عن محقق جديد لكنه لا ينعكس ، فقد يستغنى عن محقق جديد ، مع انه لا يكون جزءا لماهية . فان اللازم القريب للماهية موجب هو الماهية واذا كان كذلك كان غنيا عن السـبب الجديد . لكن ليس كل ما يستغنى عن السبب الجديد ، فانه يكون جزءا للماهية .

المسالة الثالثة
فى
(تسمية جزء الماهية باسم الذاتى)

اتفقوا : على أن جزء الماهية يسمى باسم الذاتى . اما عام الماهية هل يصح تسميته بالذاتى أو لا يصح ؟ عندى : انه لا يجوز ذلك . لأن

الذاتى هو الأمر المنسوب الى الذات ، والمنسوب إلى الذات مغاير له .
فاذا قلنا : الانسان ذاتى . فاما أن يكون ذاتيا للانسان . وهو محال .
والا لزم كون الشيء ذاتيا لنفسه . أو لهذا الانسان . وهو باطل أيضا .
لأنه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان المعين ،
لأن الانسان المعين عبارة عن ماهية مركبة عن الانسان وعن المعبد المشخص ،
وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان ، لا أنه تمام
ماهيته . فثبت : أن الجمع بين كونه ذاتيا وبين كونه تمام الماهية :
محـــال .

***

قـــال المفســـر : ولنرجـــع الى تفســـير المتن . أمـــا قوله :
« **الكلى الذاتى هو الذى يوصف فى ذاته** » فاعلم : أن هذا اللفظ مبهم .
ولعل المراد منه : الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء ، ويكون ذلك
الوصف جزءا من ذاته . ثم بعد هذا التلخيص فهو مشكل . لأن الوصـــف
متاخر بالمرتبة عن الموصوف ، والجزء متقدم على المركب ، والمتاخر لا يكون
نفس المتقدم . فالموصـــف لا يكون جزءا . والمثـــال الذى ذكـــره لذلك .

وهو قوله : كما توصف النار بالحرارة واليبوسة . فيه اشراك .
وذلك لأن عنده الطبيعة النارية غير ، والحرارة واليبوسة غير ، والجزء
المقوم لماهية النار ليس هو الحر واليبس ، بل تلك الطبيعة .

واحتج على هذا فى كتاب « الاشارات » فى باب «المزاج من الطبيعيات»
بوجوه :

---

(١١) يقصد الشـــيخ والمفسر بالانسان : روح الجسد . التى فى
الانسان . وروح الجسد عند المحدثين جسم ، وهى عندهما : جوهر مجرد
ليس بجسم (راجع الروح لابن قيم الجوزية والأرواح العالية والسافلة
للمفسر فخر الدين الرازى . وهو الجزء السابع من كتاب المطالب العالية
من العلم الالهى) **وسنضع تعليقا فى الجزء الثالث من هذا الكتاب فى
الروح وما يتعلق بها .**

الأول : ان الحرارة واليبوسة كيفيتان يقبلان للأشد والأضعف . وجزء الماهية يستحيل أن يقبل الأشد والأضعف . فعلمنا : ان هاتين الكيفيتين ليستا جزءا من ماهية النار .

الثانى : ان الحرارة واليبوسة عرضان . والنار جوهر ، والعرض لا يجوز أن يكون جزءا للجوهر .

الثالث : ان المذهب الحق أن طبيعة النارية باقية عند حصول المزاج .. واما كيفية الحر واليبس فمتكسرة ضعيفة .

فثبت بهذه الوجوه : أن الحر واليبس ليسا جزءين من اجزاء ماهية النار . فان قالوا : لا شك أن الحر واليبس جزآن من ماهية الجسم الحار اليابس . فنقول : ان كان الأمر على ما ذكرتم ، فجميع الصفات العرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار . فان الضحك جزء من ماهية الضاحك من حيث هو ضاحك ، والبياض جزء من ماهية الأبيض من حيث انه أبيض .

***

قال الشيخ : « الكلى المقول فى جواب ما هو ، هو الذى يدل على كمال حقيقة ما يسال عن ماهيته . كقولنا فى جواب ما هو الانسان : انه حى ناطق مائت »

التفسير ههنا مسائل :

المسألة الأولى
فى
(بيان المقصود)

اعلم : انا قبل الخوض فى المقصود ، نقدم مقدمة لابد منها فى بيان المقصود . وهى أن نقول : الشيىء قد يكون معلوما بذاته ، وقد يكون معلوما لا بذاته بل بتوابعه وصفاته .

اما الأول فهو مثل : أن نبصر اللون بالبصر ، فحينئذ نعقل ماهية اللون من حيث انها هى . ومثل أن نحس حرارة النار بجسمنا ، فحينئذ نعقل ماهية الحرارة من حيث انها هى ، فهذا العلم يكون علما بالشيء ، من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة . وهو أكمل درجات العلم بالشيء .

وأما الثانى فهو انه اذا دل الدليل على أن العالم محدث ، وثبت ان كل محدث فله محدث . فههنا يقضى العقل بأن العالم له محدث ، ولكنه لا يعلم أن ماهية ذلك المحدث اى شيء هى ؟ (١٣) وأن حقيقته ما هى ؟ فهذا المحدث معلوم منه انه محدث .

فأما انه فى ذاته المخصوصة ما هو ؟ فغير معلوم . وهذا العلم يكون علما بالشيء . لا من حيث حقيقته المخصوصة ، بل من حيث ان لـــه صفة ما ، وعارضا ما **واذا عرفت هذه المقدمة فنقول** : المسئول عنه بما هو ؟ اما ان يكون بسيطا ، واما أن يكون مركبا .

فان كان بسيطا فاما أن يكون طالبا للعلم الحقيقى التام ، أو العلم العرضى الناقص . فان كان الأول فاما أن يكون من الأمور التى قد أدركها الانسان بأحد حواسه الخمس ، أو ان لم يكن كذلك ، لكنه وجد تلك الحقيقة فى نفسه . مثل العلم بالألم واللذة والشهوة والغضـــب وسائر الأحوال النفسانية .

واما أن يكون المسئول عنه خارجا عن الأمور المدركة بالحواس وخارجا عن الأمور المدركة فى النفس .

اما القسم الأول وهو ان يكون المسئول عنه بما هو ؟ ماهية بسيطة مدركة بأحد الحواس الخمس فجوابه : ان يشار الى تلك الكيفية . مثل : انه اذا قيل ما الحرارة ؟ فجواب هذا السؤال أن يقال : انه الأمر الذى ندركه بحس اللمس عند مماسة جرم النار . وكذلك الجواب عن قوله :

---

(١٣) ايش هى : ص ـــ اى شيء .

ما البياض ؟ فيقال : انه الذى ندركه بحس البصر عند النظر الى الألوان .
وكل من عدل فى تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطىء وأما القسم الثانى . وهو أن يكون المسؤول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بشىء من الحواس الخمس ، لكنه يكون مدركا من النفس ادراكا ضروريا . وهو مثل الألم واللذة والفرح والغم . فاذا قال قائل : ما الفرح ؟ فجوابه أن يقال : هو الأمر الذى تجده من نفسك عند الحالة الفلانية .

وأما الثالث . وهو ان يكون المسئول بما هو ؟ ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس . فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية ، لأنا بعد الاستقراء والاختبار ، نعلم بالضرورة : أن الذى يكون خارجا عن القسمين الأولين ، فانه لا يمكننا أن نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية ، بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل أن يقال : المحدث هو الذى لأجله انتقل الشيىء من العدم الى الوجود . فهذا لا يقبل العلم بماهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية ، وانما يفيد علما ناقصا مستفادا من صفة عرضية .

هذا هو الكلام فيما اذا كان المسؤول عنه مركبا .

وجوابه (١٣) : اما أن يكون (المسئول عنه بما هو ؟ ماهية مركبة) بالطريق الذى يفيد المعرفة الحقيقية التامة ، او بالطريق الذى يفيد المعرفة العرضية الناقصة . فان كان الأول كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسائط التى هى أجزاء تلك الماهية . فانا قد دللنا على أنه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك الأجزاء . ثم اذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بذكر مجموع تلك الأجزاء . ثم هذا على قسمين لأن المذكور فى الجواب اما أن يكون لفظا مفردا . والا بالمطابقة على كل تلك الأجزاء . واما أن يكون ألفاظا كثيرة تدل كل لفظة واحدة منها على جزء من تلك الأجزاء .

اما الأول فهو تعريفه بالاسم . وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تنهيما للسائل كما اذا قال قائل : ما البشر ؟ فقيل : انه الانسان .

---

(١٣) فجوابه : ص

وهذا النوع قليل الفائدة . وتلك الفائدة ليست الا تعليم اللغة ، وافادة اسم آخر مرادف للأول .

أما الثانى فهو تعريف بالحـــد . ولذلك قيل : أن الحـــد لا حقيقة له الا تفصيل مادل عليه الاســـم بالاجمال . هذا اذا كان السؤال عنه بما هو ماهية مركبة . وكان الجواب عنه بذكر الطريق الذى يفيد المعرفة التامة الحقيقية . أما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذى يفيد المعرفة الناقصة العرضية . وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة . فهذا فهو المسمى بالرسم .

وهذا هو الكلام الملخص فى جواب ما هو ؟

المسألة الثانية

فى

(التقسيم الصحيح للكلى)

اعلم : أن التقســـيم الصحيح ان يقال : الكلى اما أن يكون تمام الماهية ، واما أن يكون جزء الماهية ، واما أن يكون خارجا عن الماهية . وههنا دقيقة وهى أن ذلك الذى يكون جزء الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية ، والذى يكون خارجا عن الماهية فهو فى نفسه أيضـــا ماهية . ولا منافاة بين كون الشيىء باعتبار مخصوص ماهية ، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهية أخرى ، او خارجا عن ماهية أخرى . واذا عرفت هذا فنقول : أما تمام الماهية فهو المقول فى جواب ما هو . وأما جزء الماهية فهو الذاتى . وأما الخارج عن الماهية فهو العرضى .

اذا عرفت هذا فنقول : المسئول عنه بما هو ؟ اما أن يكون شـــخصا واحدا ، أو أشخاصا كثيرين . فان كان الأول كان ذلك هو القول فى جواب ما هو بحسب الخصوصية . كما اذا قيل : مازيد ؟ لست أقول : من زيد ؟ فيقال : انه الحيوان الناطق .

وأما أن كان المسئول عنه بما هو اشخاصا كثيرين ، فاما أن يكـــون بعضها يخالف بعضا بالماهية ، أو لا يكون كذلك .

فان كان الأول فاما أن يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ، أو لا يكون كذلك . فان خالف بعضها بعضا بالماهية ، ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ، فليس ههنا جواب مشترك بما هو ؟ وهذا القسم مما اغفلوه وان كان ههنا قدر مشترك من الذاتيات ، كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول فى جواب ماهو بحسب الشركة . كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات . مثل : انسان وثور وأسد ، ما هى ؟ فجوابه ان يقال : : انها حيوانات . لأن هذا اللفظ قد دل على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثل كذلك ، فلا يضرنا . لأن المقصود هو التمثيل لا تحقق الكلام فى هذه الصورة .

واما أن كان المسؤول عنه بما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط . فتمام القدر المشترك . بينها يكون بالماهية مقولا فى جواب ما هو بحسب الشركة ، وبحسب الخصوصية .

أما بحسب الشركة . فلأن ذلك هو تمام القدر المشترك .

وأما بحسب الخصوصية . فلأن الذى لكل واحد منها من المقدمات ليس الا ذلك القدر . اذ لو كان له مع ذلك القدر أمر زائد ، به يمتاز عن غيره ، لكانت مخالفته لغيره بالذاتيات . وقد فرضنا انه ليس كذلك . هذا خلف .

المسألة الثانية
فى
بيان حد الانسان وحقيقته

اعلم : أن هذا وان كان مثالا معينا ، ولا تعلق للمنطق بالمثال المعين ، الا انه لما كثر ذكر الناس لهذا المثال ، وجب علينا أن نشرح الحال فيه . فنقول : يجب ان يعلم أن الذى يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله « انا » معناه عند اشارته مغاير للذى يشير اليه غيره ، بقوله « انت » أو « هو » وذلك لأن المشار اليه من كل احد بقوله « انا » (هو) جوهر النفس الناطقة ، لا البدن ولا شىء من قواه . والدليل عليه وجهان :

الأول : ان الانسان قد يقول : فعلت وادركت وغضبت واشتهيت وابصرت وسمعت ، فتكون التاء المذكورة من قوله : فعلت . ضميرا عن النفس واشارة اليها . فتكون نفسه في هذه الحالة مدركة مبصرة عنده باقوى الادراكات واجل التصورات ، مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن جملة اجزائه وعن جملة الصفات القائمة به . فدل ذلك على ان الذى يشير اليه كل احد بقوله « أنا » جوهر سوى البدن وسوى جملة اجزائه .

الثاني : ان المباحث الطبية دلت على أن جميع اجزاء البدن في الذوبان والتحلل والتبدل ، فانه لا معنى للغذاء الا أيراد بدل المتحلل ، فأما المشار اليه لكل احد بقوله « أنا » فانه باقى مستقر غير متبدل . والمتحلل المتبدل مغاير للباقى المستمر . فثبت : أن المشار اليه بقوله « أنا » جوهر النفس لا انه هو هذا البدن أو شيء من أجزائه . وأما المشار اليه لكل أحد بأن يقول غيره له : أنت أو هو ، فهذا ليس جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بدليل : انى لا أعرف زيدا الا البنية المشاهدة والشكل المخصوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته ، فربما ظن انه ليس هو بل غيره .

ولو شاهدت انسانا آخر يشبهه في الهيئة والهيكل ، فربما اظن بهذا الآخر انه هو ، وذلك يدل على أن الذى يشير كل أحد الى غيره بقوله انت او بقوله هو ، فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة .

فان قالوا : الذى يشير كل أحد الى غيره بقوله انت وبقوله هو باقى مستمر ، والبدن المخصوص غير باقى ولا مستمر ، بل هو في الذوبان . فوجب أن يكون المشار اليه بقوله انت وبقوله هو ، ليس هو البدن . وبالجملة : فهذا عين ما ذكرتموه في اشارة كل احد الى نفسه بقوله انا فما الفرق بين البابين ؟ فنقول : الفرق : ان علم كل أحد بنفسه المخصوصة علم بديهى لا يقبل الشبهة والخطا . ولذلك فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا غيره به البتة .

وأما علم كل أحد بغيره فانه علم مخلوط بالظن . ولذلك فانه يقبل الشبهة هو بغيره ويشتبه غيره به . فظهر الفرق . واذا عرفت هـذا الأصل الذى ذكرناه ، ظهر أن الذى يشير كل احد الى نفسه بقوله انا هو الجوهر المجرد الذى هو نفسه الناطقة . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع أن يقال : حد الانسان هو جوهر جسمانى مغتذ نام مولد . وذلك لأن جوهر النفس جوهر مجرد ، فكيف يقال : انه جوهر جسمانى ؟ وأما كونه مغتذيا ، ناميا ، مولدا حساسا متحركا . فكل ذلك قواه وافعاله . لا شيىء منها داخل فى ماهيته البتة . وأما وصفه بانه مائت فهو باطل ، لما ثبت أن النفس لا تموت (١٤) وهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير كل احد الى نفسه بقوله أنا . فأما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل أحد من غيره بقوله انت وبقوله هو ، فذاك هو الهيكل الجسمانى ، وهـذا يصدق عليه أنه جوهر جسمانى لكن لا تصـدق عليه بقية الصفات . أما كونه مغتذيا ناميا مولدا للمثل ، حساسا متحركا بالارادة ، فهو باطل . لانـه ثبت فى علم النفس عندنا أن هذه الأفعال كلها افعال النفس بواسـطة الآلات الجسمانية ، فيكون اسناد هذه الأفعال الى البدن خطأ محضا .

ثم هب ان هذه الأفعال مستندة الى البدن ، الا أن كونها مسـتندة الى البدن أمر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته الا بالدليل الغامض . وقد بينا : أن ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بديهيا ضروريا ، وأما كونه ناطقا فقد اتفقوا على انه ليس المراد منه النطق اللسانى بل النطق العقلى . واتفقوا على أن ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس . فالحاصل : أن الحد الذى ذكروه للانسـان يوهم كون الشيء الواحد موصوفا بانه جسم ، وبانه ناطق نطقا عقليا . وذلك عندهم محال . لأنهم اتفقوا على أن الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى فـلا شيء من الجسم بناطق نطقا عقليا ، أو لا شيء من الناطق نطقا عقليا بجسم .

---

(١٤) تموت النفس عند القائلين بانها هواء يمس اعضاء لها خاصية معينة لقبوله (الروح لابن القيم والأرواح العالية لفخر الدين الرازى)

واذا كان ذلك مذهب القوم ، فكيف جمعوا بينهما فى حــد الانســان ؟ وهذا من العجائب .

أما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان . وذلك لأنه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس ، فقد اتفقوا على أن النفس لا تموت ، فكيف وصفوها بالمائت ؟

وان كان المراد من الانسان جوهر البدن . فالبدن مادام يكون باقيا على الصفات التى معها يصدق عليه أنه انسان ، فانه لا يكون مائتا فاذا صار مائتا فقد بطلت تلك الصــفات . فالمائت بالحقيقة كالصفة المنافية للانسانية والمبطلة لها ، فكيف يمكن ادخــال هــذا الوصف فى ماهية الانسان ؟ وأيضا : فيمكننا أن نعقل انسانا باقيا أبدا الآباد ولا يمكننا أن نعقل انسانا غير انسان . ألا ترى أن الناس يقرون بأن أشــخاص الناس تبقى فى الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا لرد ذلك الانسان (أن) يكون انسانا . ولو اعتقدوا أن الانسان لا يكون انسانا فقد اعتقدوا اعتقادا ، نعلم فساده بالضرورة .

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الحد الذى ذكروه مختل ، بل الحــد الحق الصحيح أن يقال : ان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشــير اليه كل أحد بقوله « انا » فذاك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن أن يحصل علم أقوى منه ولا أوضح منه . فكيف يمكن تعريفه بغيره ؟

وان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه كل أحد بقوله أنت وبقوله هو ، فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة . فان قال قائل : ادخال الناطق فى تعريف الانسان باطل طردا وعكسا . أما الطرد فلأن بعض الطيور قد ينطق ، وأما العكس فان الانسان قد يكون أبكم . والجواب : المراد من الناطق غير ما ذكرتم . وتقريره : أن الحيوان اذا أدرك أمرا من الأمور فاما أن يمكنه تعريف غيره ذلك الذى أدركه أو لا يمكنه ذلك . والأول هو الانسان ، فان كل شىء يدركه بنفسه وحسه ، فانه يمكنه أن يعرف غيره ذلك الأمر .

ثم ان طرق التعريف كثيرة . منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها . فلما كان (كون) الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات (هو) بكونه قادرا على — هذا التعريف — هو بالنطق لاجرم ذكروا فى تعريف الانسان : أنه الناطق . وبهذا الطريق سقط السؤالان المذكوران ، لأن الطير المخصوص لا يمكنه أن يعرف غيره ما فى ذهنه وخياله على سبيل التفصيل . وأما الأبكم فيمكنه ذلك . فسقط هذا السؤال .

***

قال الشيخ : « المقول فى جواب اى ما هو ؟ (هو) الكلى الذاتى الذى يميز شيئا عما يشاركه فى ذاتى له كالنطق للانسان الذى هو فصل »

التفسيـــر : الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها فى بعض الأجـــزاء المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير فى جـــزء مقوم لها ، فمن المعلوم بالضرورة : أن الجزء الذى به المشاركة مغاير للجزء الذى به المباينة . فتمام الجزء المشترك هو الجنس ، وتمام الجزء المميز هو الفصل ، فاذا اشار الانسان الى ماهية معينة (١٥) . وقال : أى شىء هو ؟ وعرفنا (١٦) : انه يطلب المميز الذاتى ، لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز . وذلك هو الفصل .

واعلم : انه لا يجب أن يكون امتياز كل شىء عما عداه بفصل ، والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل آخر ، ويلزم التسلسل . بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروطة بان يكون (هو) مشاركا لغيره فى بعض المقومات ، وحينئذ يلزم أن يكون امتيازه عن ذلك [illegible] بمقوم آخر .

***

قـــال الشـــيخ : « المقول فى جواب ما هو بالشركة ما يكون دالا على كمال حقيقة اشياء يسال عنها معا . ولا يكون كذلك افرادها »

---

(١٥) قال : ص

(١٦) عرفنا : ص

التفسير : المقول فى جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك . وقد عرفته .

***

قال الشيخ : « الجنس هو المقول على كثيرين مختلفى الحقائق فى جواب ما هو »

التفسير : المقول فى جواب ماهو بالشركة هو الجنس . ولا فرق بينهما الا فى الاسم وهو الذى ذكرناه : انه كمال الجزء المشترك .

ثم ههنا مسائل :

المسألة الأولى
فى
(بيان الجنس

اعلم : انا اذا قلنا : الحيوان جنس الانسان ، فههنا امور ثلاثة احدها : الحيوان من حيث انه حيوان . وثانيها : المفهوم من الجنس من حيث انه هذا المفهوم . وثالثها : الحيوان الموصوف . بانه جنس فان المركب عن امرين يكون مغايرا لكل واحد منهما . فيفتقر ههنا الى تقرير أن المفهوم من كون الحيوان حيوانا ، مغاير للمفهوم من كونه جنسا . ويدل عليه أمور :

الأول : ان قولنا : الحيوان جنس الانسان قضية صادقة . وكل قضية صادقة ، فمحمولها غير موضوعها ، لامتناع حمل الشىء على نفسه ، ينتج ان يكون الحيوان حيوانا ، مغايرا لكونه جنسا . ويقرب من هذا الدليل ان يقال : الفرق بين قولنا الحيوان ، وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة . ولو كان المفهوم من أنه حيوان هو المفهوم من انه جنس لما بقى هذا الفرق .

الثانى : ان كون الحيوان حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان ، وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس الى الانسان . ينتج : ان كون الحيوان حيوانا مغاير لكون الحيوان جنسا للانسان .

الثالث : انه يصدق على هذا الديوان انه حيوان ، وليس بجنس البتة واللون يصدق عليه أنه جنس للسواد ، فمعنى الجنسية حاصل فيه ، مع أن معنى الحيوانية غير حاصل فيه . فقد حصلت الحيوانية بدون الجنسية ، وقد حصلت الجنسية بدون الحيوانية . فوجب أن يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان . واذا عرفت هذه الأمور الثلاثة فنقول : انانسمى الحيوان بالجنس الطبيعى ، ومجرد المفهوم من كون الجنس جنسا ، الجنس المنطقى ، والحيوان الماخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلى . واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : الجنس جزء من ماهية النوع . فالمراد : أن الجنس الطبيعى جزء من ماهية النوع الطبيعى ، وان الحيوان جزء من ماهية الانسان . فاما ان يكون الجنس المنطقى . (جزءا من ماهية النوع المنطقى (١٧) فذاك محال ، لأنهما اعتباران صادقان والاضافيان المتلازمان تكون ماهية كل واحد منهما خارجة عن ماهية الآخر ، ومتباينة عنهما . وان كانت ملازمة لها مثل الأبوة والبنوة ، فان ماهية الأبوة خارجة عن ماهية البنوة . وبالعكس . ولكن تكون كل واحدة منهما ملازمة للأخرى . فكذا ههنا .

واذا عرفت هذا فى الجنس ، فاعرف مثله فى سائر الكليات الخمسة .

المسالة الثانية

فى

القانون الذى به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل

اعلم : أنه لا يجب فى كل ماهية أن تكون مركبة من الجنس والفصل والا لزم أن تكون كل ماهية مركبة . وذلك محال . اذ لو كانت كل ماهية

---

(١٧) الجملة مكررة فى الأصل .

مركبة لما كان شيء منها بسيطا . ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب ، فالقول بأن الكل مركب يقتضى نفى كل مركب . وما أفضى ثبوته الى نفيه يكون باطلا ، بل الشرط فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ، مجموع أمور أربعة :

فالأول : أن تكون تلك الماهية مشاركة لغيرها فى أمر ثبوتى ، اذ لو كان اشتراكها فى محض السلب ، لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل . والدليل عليه : أن كل ماهيتين بسيطتين فانه لابد وأن يشتركا فى سلب كل ما عداهما عنهما ، فلو كان الاشتراك فى المفهوم السلبى يوجب التركب من الجنس والفصل ، لزم أن يكون كل بسيط مركبا . هذا خلف .

والثانى : أن يكون الأمر الثبوتى فى المشترك فيه جزء الماهية اذ لو كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب فى الماهية ، بدليل : أن جميع البسائط متشاركة فى كون بعضها مخالفا للبعض فى كونها امورا متغايرة ، وفى كونها تصح أن تكون معلومة ومذكورة . فلو كان الاشتراك فى المفهوم الثبوتى ، يوجب التركب لزم أن كل ماهية بسيطا مركبا . هذا خلف .

والشرط الثالث : إن يكون كل مابه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر أمرا ثبوتيا . أما أنه لو كان سلبيا ، فانه لا يوجب التركيب . والدليل عليه : أن الماهيتين اذا اشتركتا فى بعض الذاتيات ، وتباينتا فى ذاتى آخر ، فما به المشاركة غير ما به المايزة . فالجنس هو كمال الجزء المشترك ، والفصل هو كمال الجزء المميز ، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزءين . واذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازا عن النوع . وامتيازه عنه ليس الا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزءين فقط . والنوع هو مجموع الجزءين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمى . وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبى ، يوجب التركيب ، لزم أن يكون كل فصل مركبا . وذلك يوجب التسلسل .

والشرط الرابع : أن يكون ما به المايزة مع كونه قيدا ثبوتيا يكون جزءا من الماهية . والدليل عليه : أن طبيعة الفصول المختلفة تكون مشاركة

فى طبيعة الجنس . الا ان طبيعة الجنس خارجة من طبيعة تلك الفصول ، ضرورة أن ما به المشاركة خارج عما به المايزة ؛ فلو كان الاشـــتراك فى الأمور الثابتة الخارجة يوجب التركيب ، لزم كون الفصل مركبا ابدا ، ولزم التسلسل وهو محال . فثبت : أن القانون فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ، كونها مشاركة فى بعض الأمور الثابتة المقومة ومتباينة فى أمور اخرى ثابتة مقومة . وحينئذ يقضى العقل بأن ما به المشاركة غير ما به المايزة . وحينئذ يحصل هناك كمال الحى المشترك ، وكمال الجزء المميز ، والأول هو الجنس والثانى هو الفصل .

المسالة الثالثة

فى

(حقيقة الماهية)

اعلم : أنا اذا قلنا : الانسان يشارك الفرس فى أمر ويخالفه فى أمر آخر ، فهذاالكلا م مجازى . وحقيقته : أن الانسان اسم لمجموع اجزاء ، والفرس ايضا اسم لمجموع أجزاء . واحد الجزءين من الانسان مساو لأحد الجزءين من الفرس فى تمام الماهية . وذلك الجزء هو الحيوانية . والجزء الثانى من الانسان وهو النطقية يخالف الجزء الثانى من الفرس فى تمام الماهية — وهو الصهالية — فاللذان قد استويا فى الماهية فهما متساويان فى تمام الماهية . واللذان قد اختلفا فى الماهية فهما مختلفان فى تمـــام الماهية ، الا أن الادراك الانسانى مقيد بالادراك الحسى . ثم يترقى الى الادراك العقلى . والادراك الحسى ادراك ناقص ، فلا يقـدر على تمييز بعض تلك الماهيات عن بعض .

ثم ان العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض فى أمور ، ومخالفا لها فى أمور أخرى ، فحينئذ يتنبه لكون ذلك المحسوس مركبا من أمور كثيرة . فبعض تلك الأمور متساوية فى تمام الماهية وبعضها مختلفة فى تمام الماهية . فان المثل مثل كل من الوجوه ، وان المخالف مخالف من كل الوجوه .

المسألة الرابعة

فى

(مراتب الأجناس)

مراتب الأجناس أربعة : لأن الجنس اما أن لا يكون فوقه جنس ، لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الأعلى . ويسمى جنس الأجناس . واما أن لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس . وهو الجنس الأخير . واما أن يكون فوقه جنس وتحته جنس . وهو الجنس المتوسط . واما أن لا يكون فوقه جنس ولا تحته جنس . وهو الجنس الذي لا يكون فوقه جنس ويكون الداخل تحته أنواعا حقيقية .

المسألة الخامسة

فى

(تقسيم جنس الأجناس)

اعلم : ان جنس الأجناس اما أن يكون طبيعيا أو منطقيا . فان كان طبيعيا كان أعم المراتب الجنسية هو هو ، وان كان منطقيا كان أخص المراتب النوعية هو هو . وبيانه : أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر ، ولا شك أنه اعم من الجسم الذى هو اعم من النامى ، الذى هو أعم من الحيوان ، الذى هو أعم من الانسان . أما جنس الأجناس اذا كان منطقيا فهو اخص من الجنس المنطقى وهو أخص من الذاتى المقول فى جواب ما هو ؟ وهو أخص من الذاتى ، وهو أخص من الكلى ، وهو أخص من المضاف .

فجنس الأجناس اذا حددناه باعتبار المنطقى صار نوع الأنواع أو قريبا منه : فثبت : أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا كان اعم المراتب الحسية ، وان كان منطقيا كان أخص المراتب النوعية أو قريبا منه .

ثم لقائل أن يقول : فاذا حملتم على الجوهر انه جنس الأجناس ، فقد حملتم أخص المراتب على اعم المراتب . فكيف يعقل ذلك ؟

الجواب : انه لا يمتنع أن يكون للأعم اعتبار مخصوص ، تصير نسبته اخص . وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول عليه .

المسالة السادسة
فى
(الجنس القريب والبعيد)

الجنس القريب للشيء : هو المحمول الأول عليه . واما الجنس البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب عليه . والدليل عليه : أن الجسم ما لم يصر حيوانا ، يمتنع حملة على الانسان . فان الجسم الخالى عن الحيوانية ممتنع الحمل على الانسانية . فعلم : أن الحيوان هو المحمول الأول على الانسان ، وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه .

فان قالوا : الجنس البعيد أكثر بساطة من الجنس القريب ، ووجود البسيط مقدم على وجود المركب . فنقول : هذا الذى قلتموه حق ، لكن رجود الشيء فى نفسه غير ، ووجوده لشيء آخر غير ، فحق ان وجود الجنس البعيد للنوع مقدم على وجود الجنس القريب ، لكن لا يلزم من هذا القدر ان يكون وجود الجنس البعيد للنوع متقدم على وجود الجنس القريب له ، بل العرفية بالعكس — على ما بينا —

***

قال الشيخ : ((الفصل هو المقول على كلى فى جواب اى ما هو))

التفسير : هونا مسائل .

المسالة الأولى
فى
(بيان لفظ الفصل)

الفصل قد يطلق على معنى عام ، وعلى معنى خاص ، وعلى معنى

ثالث ـــ وهو خاص بالخاص ـــ فالفصل العام هو الذى يجوز أن ينفصل به الشىء عن غيره ، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه . ويجوز أيضـــا ان ينفصل به الشىء عن نفسه بحســـب وقتين . مثال ذلك : العوارض المفارقة كالقيام والقعود . فان « زيدا » قد ينفصل عن « عمرو » بأنه قاعد ، وعمرو ليس بقاعد . ثم مرة اخرى ينفصل عنه عمرو بانه قاعد ، وأن زيدا ليس بقاعد ، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما .

وكذلك قد ينفصل عن نفسه فى وقتين بأن يكون مرة قاعدا ، ومرة ليس بقاعد . فهذا هو الفصل العام .

وأما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات . فـــان هذا الانفصال يكون باقيا أبدا غير متغير . وهو مثل انفصال الانســـان عن الفرس بأنه نادى البشرة ، فان هذا الانفصال لازم غير متغير ، لكنه بأمر عرضى لا بأمر ذاتى .

وأما الفصـــل الذى يقال له خاص الخاص . فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذى ذكرنا انه كمال الجزء المميز . واذا عرفت هذا فنقول : (قول) الشيخ : الفصل هو المقول على كلى فى جواب أى ما هو : (هو) تعريف الفصل بالمعنى العام . لأنا اذا أردنا أن يكون تعريفا للفصل بالمعنى الذى هو خاص الخاص ، وجب أن يقال : هو الكلى الذاتى المقول على الشىء فى جواب أى ما هو . فتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا : (وهو) أن الفصل هو كمال الجزء المميز .

المسألة الثانية
فى
(حقيقة جزء الماهية)

جزء الماهية سواء كان جزءا فصليا أو جنسيا ، فانه لا يقبل زيادة الأشد والأضعف ، لأن تلك الزيادة ان كانت معتبرة فى الماهية ، فعند فقدانها تبطل الماهية ، لانها تضعف وان لم تكن معتبرة فيها ، لم تكن الزيادة واقعة فى الماهية بل فى أمر خارج عنها .

وأيضا : الأمر الذى وقع النقصان بسببه ، أن كان معتبرا فى تحقق الماهية فعند فقدانه لزم بطلان الماهية لا ضعفها ، وان لم يكن معتبرا فى تحقق الماهية ، لم يكن النقصان واقعا فى نفس الماهية ، بل فى أمر خارج عنها .

المسالة الثالثة

فى

(صلة جزء الماهية بالعدم)

جزء الماهية الموجودة يمنع ان يكون معدوما . لأن المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا . وعند هذا يظهر أن الذى لا يكون طبيعه موجودة ، لم يكن جنسا للشىء ، ولا فصلا له .

المسالة الرابعة

فى

(صلة الشىء الواحد بالفصول)

الشىء الواحد فى المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان ، لأن الفصل ، هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة أخرى ، فيمتنع وقوع التعدد في الفصل .

المسالة الخامسة

فى ،

(صلة ماهية الجنس بماهية الفصـــل)

ماهية الجنس خارجة عن ماهية الفصل . وبالعكس . لأن الجنس، عبارة عن كمال الجزء المشترك . والفصل عبارة عن كمال الجزء المميز . وبديهة العقل شاهدة بان كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر . واذا عرفت هذا فنقول : اتفق المنطقيون على ان هذا التركيب قد يكـــون موجودا فى الخارج وقد لا يكون . أما الأول فهو كالانسان المركب من الحيوان ومن الناطق . ولكل واحد من هذين الجزءين وجود فى الخارج .

واما الثانى فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس اللون ، وانه يكون له فصل ، الا انه ليس لجنسه امتياز عن فصله فى الوجود الخارجى .
ولقائل أن يقول : كل واحد من هذين القسمين مشكل . اما الأول فلأنه اذا كان للجزء الجنسى وجود فى الخارج على حدة ؛ وللجزء الفصلى وجود آخر على حدة . فعند اجتماعهما اهل عرض لمجموعهما وجود آخر أم لا ؟ فان كان الأول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وفى الآخر ؛ فيكون لكل واحد منهما وجودان . فيلزم اجتماع المثلين . وهو محال .

وأيضا : لما كان الوجود الثانى حالا فيهما معا ، فيلزم حلول الحال الواحد فى محلين — وهو محال — واما ان لم يحصل لمجموعهما وجود واحد فحينئذ لم يحصل منهما وجود واحد بل هما موجودان متباينان ، وذلك يقتضى أن لا تحصل فى الوجود ماهية مركبة .

واما القسم الثانى وهو الماهية المركبة من جنس وفصل لا يتميز واحد منهما عن الآخر فى الخارج . فنقول : فعلى هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزءين وجود فى الخارج على حدة . فان لم يعرض لمجموعهما أيضا وجود فى الخارج ، وجب أن لا يكون موجودا أصلا فى الخارج . وان عرض لمجموعهما وجود فى الخارج كان ذلك الوجود عرضا واحدا قائما بمحلين . وذلك محال . وهذا بحث غامض ، ولنا فيه دقائق ، ذكرناها فى كتاب « المهدى »

***

قال الشيخ : « النوع هو أخص كليين مقولين فى جواب ماهو ؟ »

التفسير : ههنا مسائل :

المسالة الأولى
فى
(اطلاقات النوع)

اعلم : أن النوع يقال بالاشتراك لمعنيين :

أحدهما : ما ذكره « الشيخ » ههنا . وهو النوع المضاف ، ومثاله : الانسان والحيوان ، فانهما أمران كليان مقولان فى جواب ما هو ؟ والانسان أخص من الحيوان ، (ف) لا جرم كان الانسان نوعا بالاضافة الى الحيوان .

والثانى : النوع الحقيقى : وهو الكلى المقول على كثيرين لا يخالف بعضها بعضا . الا بالعدد فى جواب ما هو ؟ وهو ايضا كالانسان . فانه كلى مقول على « زيد » و « عمرو » ولا يخالف أحدهما الآخر الا بالعدد .

واعلم : أن الفرق بين هذين المعنيين من وجوه :

الأول : ان النوع المضاف ، نوعيته بالقياس الى الجنس الذى فوقه . وأما النوع الحقيقى ، فنوعيته بالقياس الى ما تحته .

الثانى : أن النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان ، فانه نوع بالقياس الى الجسم ، وجنس بالقياس الى الانسان .

وأما النوع الحقيقى فانه يمتنع أن ينقلب جنسا .

الثالث : أن النوع المضاف يجب أن يكون مركبا . لأن النوع المضاف انما يكون نوعا بالقياس الى الجنس ، فيكون داخلا تحت الجنس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس ، فانما يتميز عن النوع الآخر بالفصل . وكل ما كان كذلك فهو مركب ، فالنوع المضاف يجب ان يكون مركبا فى ماهيته .

وأما النوع الحقيقى فذلك غير واجب فيه ، كالنقطة والوحدة فانهما ماهية كلية مقولة على أشخاص كثيرين . وكذا القول فى جميع البسائط .

المسألة الثانية

فى

(الصلة بين النوع المضاف والنوع الحقيقى)

النوع المضاف والنوع الحقيقى ليس بينهما عموم وخصوص .

أما (أن) النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية . فظاهر . وأما ان النوع الحقيقى قد يوجد خاليا عن النوعية الاضافية فكما فى كل واحد من الماهيات البسيطة . فان الماهية البسيطة قد تكون مقولة على أشخاص كثيرة بالعدد ، فهى تكون نوعا حقيقيا . ويمتنع كونها نوعا اضافيا ، والا لكانت داخلة تحت الجنس . والداخل تحت الجنس مركب . فيلزم كون البسيط مركبا . هذا خلف .

المسألة الثالثة

فى

(بيان النوع)

المشهور أن الكليات خمسة . وهى : الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض . والنوع الذى هو أحد هذه الخمسة : هو النوع الحقيقى لا المضاف لأن البحث ههنا عن الكلى الذى يكون محمولا والنوع المحمول هو النوع الحقيقى ، فأما المضاف فانه موضوع لا محمول .

المسألة الرابعة

فى

(تقسيم النوع)

النوع : اما أن لا يكون فوقه نوع وتحته نوع . وهو النوع العالى . واما ن يكون فوقه نوع ، ولا يكون تحته نوع . وهو النوع السافل المسمى بنوع الأنواع . واما ان يحصل فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط . واما أن لا يحصل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل الوحدة والنقطة وسائر الماهيات البسيطة .

واعلم : ان هذه المراتب انما تقع فى النوع المضاف ، فاما النوع الحقيقى فليس له الا مرتبة واحدة .

المسالة الخامسة
فى
تقسيم الكلى الى الخمسة المشهوره

الكلى الذى يصدق حمله على موضوعه اما ان لا يكون خارجا عن الماهية او يكون . والأول اما ان يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقى ، أو جزء الماهية . وهو اما ان يكون تمام الجزء المشترك . وهو الجنس . أو تمام الجزء المميز وهو الفصل . واما الخارج فاما ان يكون مختصا بنوع واحد ، وهو الخاصة . او لا يكون ، وهو العرض العام . وهذا التقسيم يخرج النوع الاضافى ويبقى النوع الحقيقى .

قال الشيخ : « الخاصة هى كلية عرضية مقولة على نوع واحد ، والعرض العام كلى . عرضى يقال على انواع كثيرة »

التفسير ههنا مسائل :

المسالة الأولى
فى
(تقسيمات الخارج عن ماهية الشىء)

اعلم : ان الخارج عن ماهية الشىء اما ان يكون صفة لتلك الماهية أو موصوفا بها ، أو لا صفة ولا موصوفا . فاما الذى يكون صفة لها ، فان كانت مختصة بها فهى الخاصة ، وان كانت حاصلة فيها وفى غيرها ، فهو العرض العام .

فاما الذى لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها ، فهل يطلق لفظ الخاصة عليها ؟ فيه احتمال . وأما اطلاق لفظ العرض عليه ، فيمتنع

لأن العرض انما يسمى عرضا لكونه عارضا للشىء . والمعروض لا يكون عارضا لمعارضه . فامتنع اطلاق لفظ العرض عليه .

وأما الذى لا يكون صفة للشىء ولا موصوفا به ، فظاهر أن اطلاق لفظ الخاصة والعرض ممتنع عليه .

المسألة الثانية

فى

(تقسيمات الخارج عن الماهية اذا كان صفة لها)

اعلم : أن الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية ، فانه على تقسيمه من وجوه :

الأول : انه اما أن يكون خاصة أو عرضا عاما — وقد ذكرناه —

التقسيم الثانى : ان الخارج العارض اما أن يكون لازما للماهية أو لا يكون لازما لها . لكنه يكون لازما للشخص أو لا يكون لازما للماهية ولا للشخص المعين . أما القسم الأول وهو الذى يكون لازما للماهية . فاما أن يكون بوسط أولا بوسط . واعلم : أنه لابد من الاعتراف بلازم غير ذى وسط . ويدل عليه وجوه :

الأول : انه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر ، لــزم أما الدور أو التسلسل . وهما محالان .

الثانى : ان بتقدير حصـــول الدور ، أو التسلسل ، فلابد من أمور متلاصقة متتالية فى ذلك الاستلزام . وحينئذ لا يكون بينه وبين المتصـــل به واسطة . فيكون ذلك لازما بغير وسط .

الثالث : ان شيئا ان لم يستلزم شيئا ، فذلك نفى اللزوم . وان استلزم شىء ، فاما أن يستلزم أمرا غير معين . وهو محال . لأن غير المتعين غير موجود . وغير الموجود يمتنع أن يكون لازما للموجود ، أواسة لزم أمرا معينا . وحينئذ لا يكون بين المؤثر والأثر الذى هـــو معلول ذلك المؤثر واسطة . فيكون ذلك لازما من غير وسط .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : اثبات لازم للماهية بغير وسـط .
واذا ثبت هذا الأصل ، فاعلم انه يتفرع عليه حكم . وهو أنهم اتفقوا على
ان اللازم الذى يكون بغير وسط ، يكون بين الثبوت للماهية .

ويدل عليه وجدان (١٨) :

الحجة الأولى : ان اللازم الذى يلزم الماهية ، لعين تلك الماهية : هو الذى تكون تلك الماهية من حيث هى هى : موجبة له . واذا كان كذلك فمن علم تلك الماهية ، علم أنها لما هى هى موجبة لذلك اللازم . فوجب أن يعلم ذلك اللازم .

ولقائل أن يقول : كون الماهية المخصوصة من حيث هى هى غير ، وكونها موجبة لذلك اللازم غير . والدليل عليه : أن كون الماهية من حيث هى هى : مفهوم غير مقول بالقياس الى اللازم ، وكونها موجبة للازم : مفهوم مقول بالقياس الى اللازم . فيكون الأول غير الثانى . وايضا : فانا اذا قلنا : هذه الماهية . لم يكن هذا الكلام مفيدا ، واذا قلنا : هـذه الماهية موجبة لذلك اللازم . كان الكلام مفيدا . وذلك يوجب التغاير . واذا عرفت هذا فنقول : أتدعون ان العلم بتلك الماهية من حيث هى هى ، يوجب العلم بذلك اللازم ، أو تدعون ان العلم بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللازم توجب العلم بذلك اللازم ؟ والأول باطل لأن تلك الماهية من حيث (هى) غير مقولة بالقياس الى ذلك اللازم ، فلم قلتم : ان العلم بها من حيث انها هى توجب العلم بذلك اللازم ؟ وهل النزاع الا فيه ؟ والثانى ايضا باطل . لأن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم (هو) علم باضـافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم . والعلم باضافة امر الى أمر ، مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين . فينتج : أن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم ، مشروط بالعلم بوجود ذلك اللازم . ولو كان العلم بذلك اللازم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له ، لزم الدور . وأنه محال .

الحجة الثانية : لا شك أن ههنا قياسا يجعل المطلوب المجهول معلوما . واذا ثبت هذا فنقول : ذلك المطلوب يجب أن يكون مجهول

---

(١٨) وجوه : ص

الثبوت لموضوعه — والا لم يكن مطلوبا — ويجب أن يكون ثبوت ذلك المجهول لذلك الأوسط وثبوت ذلك الأوسط لذلك الموضوع معلوما — والا لم يفد ذلك القياس — ويجب أن لا يكون ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الأوسط . ويكون الأوسط داخلا فى ماهية ذلك الموضوع ، والا لكان ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الموضوع . وحينئذ يمنع كونه مجهول الثبوت له — كما بيناه — بل يجب أن يكون المحمول خارجا عن ماهية الأوسط . وأن كان داخلا فيها الا أنه يكون الأوسط خارجا عن ماهية ذلك الموضوع ، فيجب الجرم بأن احـــدى مقدمتى هذا القياس يكون محمولها خارجا عن موضوعها . مع أن ذلك المحمول بين الثبوت لها .

فاما أن يقال : المحمول البين هو الذى يكون بوسط ، والذى لا يكون بينا فهو الذى يكون بغير وسط . وهذا قلب المعقول . واما أن يقال : المحمول البين هو الذى يكون محمولا عليه ابتداء . وغير البين هو الذى يكون محمولا عليه بواسطة بين آخر ، وذلك هو المطلوب .

واحتج من قال : العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمها القريب . بأن قال : الماهية بالنسبة الى اللازم الأول ، كاللازم الأول بالنســـبة الى اللازم الثانى ، واللازم الثانى بالنسبة الى اللازم الثالث . فلو كـــان العلم بالماهية يوجب العلم باللازم الأول ، لكان العلم باللازم (الأول) يوجب العلم باللازم الثانى . وهلم جرا فحينئذ يلزم أن يكون العلم بالماهية موجبا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة . وانه باطل .

الجواب : نحن لا نقول العلم بالماهية موجب العلم بلازمها القريب ، بل نقول : متى حصل تصور ماهية الملزوم وتصور ماهية اللازم القريب ، كان حضور هذين التصورين كافيا فى جزم الذهن باثبات أحدهما للآخر . وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم .

المسألة الثالثة
فى
(لوازم الماهية)

كل ما كان لازما للماهية . فاما أن تكون تلك الماهية تقتضى لما هى

(هى) فى ذلك اللازم ، أو لأمر مساو لتلك الماهية ، أو لأمر اعم من تلك الماهية ، او لأمر اخص منها .

أما القسم الأول وهو الذى تقتضيه الماهية لما هى هى ، فهو كالكم الذى يوجب قبول المساواة واللامساواة ، وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون .

وأما القسم الثانى فهو كالانسانية الموجبة للادراك . الموجب للتعجب الموجب للضحك . وأما القسم الثالث ، فهو كقولنا : الحيوان يتحرك . فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لأمر اعم من كونه حيوانا . وهو الجسمية .

وأما القسم الرابع فهو كقولنا : الحيوان يضحك . فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لأمر اخص من كونه حيوانا . وهو الانسانية . واذا عرفت هذا فنقول : كل محمول يلحق الموضوع لا لأمر اعم منه ولا لأمر أخص منه ، فقد سموه بالعرض الذاتى . وهذا المعنى انما ينتفع به فى كتاب « البرهان »

المسالة الرابعة

فى

(مثالين لبيان الكليات الخمسة)

قالوا : اللون نوع للكثيف ، وجنس للسواد والبياض ، وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . فصار اللون مثالا لهذه الأقسام الأربعة . ومنهم من تمم القسمة ، وقال : يفصل للجسم الكثيف . فان الجسم الشفاف هو الخالى عن اللون ، والكثيف هو الموصوف باللون .

ومثال آخر قد ذكره « الشيخ » فى « الموجز الكبير » فقال : الحركة المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة ، ونوع لمقولة أن ينفعل ، وفصل للطبيعة ، وخاصة للجسم الطبيعى ، وعرض للانسان والفرس .

ولقائل أن يقول : جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب . فان الحركة أثر من آثار الطبيعة ، وفعل من أفعالها . وفعل الشيء كيف يكون فصلا مقوما ؟ لأن الفصل جزء متقدم . فالفصل متقدم ، والأثر متأخر . والمتقدم لا يكون عين المتأخر .

المسألة الخامسة

فى

(مثال آخر للكليات الخمسة)

ورد فى حاشية هذا الكتاب الذى نحن فى شرحه . وهو كتاب « عيون الحكمة » : الجنس كالجوهر ، والفصل كالحيوان . أقول : هذا المثال خطأ ، فان الحيوان جنس قريب ، والجنس القريب لا يكون فصلا .

ثم قال : والنوع كالانسان ، والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد والبياض ، والجنس الحقيقى هو الذى لا جنس فوقه . أقول : هذا أيضا خطأ . لأن الجنس الذى لا جنس فوقه (هو) أحد أنواع مطلق الجنس . ثم قال : وماسوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى مادونه ، ونوعا بالاضافة الى ما فوقه . وأقول : هذه الكلمات ظاهرة ، وأما ما فيها من الحقائق العميقة والأسرار الدقيقة ، فقد بيناها وشرحناها فيما سبق .

المسألة السادسة

فى

اقسام التعريفات

تعريف الماهية بنفسها محال . لأن المعرف متقدم على المعرف فى المعلومية . وتقدم الشيء على نفسه محال ، بل تعريفها اما أن يكون بالأمور الداخلة فيها ، أو بالأمور الخارجة عنها ، أو بما يتركب من القسمين .

اما التعريف بالأمور الداخلة فى الماهية . فاما أن يكون بمجموع تلك الأمور — وذلك هو الحد التام — أو ببعض الأجزاء — وهو أن يكون ذلك الجزء ملازما لتلك الماهية نفيا واثباتا ، كالناطق مع الانسان — وذلك هو الحد الناقص .

واما التعريف بالأمور الخارجة . فهو انما يجوز اذا كان ذلك الأمر الأمر الخارج لازما مساويا له نفيا واثباتا ، وكان بين الثبوت . وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص .

واما التعريف بما تركب من الأمور الداخلة والخارجة . فان كان ما به الاشتراك ذاتيا وما به الامتياز خارجيا ، سمى ذلك التعريف بالرسم التام . وان كان بالعكس أو كان التعريف بأمور ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص ، فذلك التعريف ما وجدت له اسما خاصا فى الكتب .

فهذا ضبط اقسام التعريفات :

ولقائل ان يقول : ان السؤال عن هذه الكلمات من وجوه :

السؤال الأول : ان تعريف الماهية بمجموع أجزائها ، تعريف الشىء بنفسه ، لأن مجموع اجزاء الماهية ليس الا نفس الماهية .

السؤال الثانى : انا اذا جعلنا أحد اجزاء الماهية معرفا للماهية ، فمن المعلوم أن تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الأجزاء . وتعريف المجموع لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزاء المجموع . فاذا جعلنا احد أجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع ، لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ومعرفا لسائر الأجزاء . لكن كونه معرفا لنفسه محال ، وكونه معرفا لسائر الأجزاء ، من باب تعريف الشىء بالأمور الخارجة عنه . وسيأتى بيان أن هذا القسم باطل .

السؤال الثالث : ان تعريف الشىء بالأمور الخارجة عنه ممتنع ، لأنه لا يمتنع فى بديهة العقل كون الماهيات المختلفة مشتركة فى بعض

اللوازم ، واذا كان كذلك لم يمتنع فى هذا الوصف كونه حاصلا فى سائر الماهيات . وبتقدير أن يكون الأمر كذلك ، لم يصلح لتعريف تلك الماهية . وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفا لهذه الماهية ، الا اذا عرف ان هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف على العلم بهذا الوصف ، وعلى العلم بهذه الماهية . فلو استفدنا العلم بهذه الماهية ، والعلم بهذا الاختصاص ، لزم الدور . وانه محـــال .

والجواب عن جميع هذه الأسئلة : ان مرادنا من تعريف الماهية هو تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال . وعلى هذا التقدير فانه تسقط هذه السـؤالات .

الفصل الثانى

فى

قاطيغورياس

Cathegories

اعلم (١) : أن الحق أن هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة . وانما هو أحد أبواب العلم الالهى ، الا أن « الشيخ » لما وافق المتقدمين ، وأورد هذا الباب فى هذا العلم ، فنحن أيضا نفسر .

---

(١) فى فهرست ابن النديم صفحة ٣٠٨ عن أرسطاطاليس ما نصه : « ترتيب كتبه : المنطقيات ، الطبيعيات ، الالهيات ، الخلقيات . الكلام على كتبه المنطقية وهى ثمانية كتب : قاطيغورياس . معناه : المقولات . بارى أرمانياس . معناه : العبارة (فوق كل واحدة من بارى ، وأرمنياس ، كلمة « ممال » بالخط نفسه) أنالوطيقا . معناه : تحليل القياس . أبود قطيقا وهو أنالوطيقا الثانى — ومعناه : البرهان . طوبيقا . ومعناه : الجدل . سوفسطيقا . ومعناه : المغالطين . ريطوريقا . ومعناه : الخطابة أبوطيقا ، ويقال بوطيقا . ومعناه : الشعر »

أنالوطيقا الأول	Analytica – priora
أنالوطيقا الثانى	Analytica – posteiora
أبود قطيقا	Apodectica
قاطيغورياس	Cathegories
بارى ارميناس	peri – Hermeneis
بوطيقا	poetica
سوفسطيقا	Sophistics
ريطوريقا	Rhetorica
طوبيقا	Topica

اعلم : انني ارى الصواب ان اذكر كلاما علميا ملخصا في هذا الباب ، واذا تممته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام « الشيخ » واشتغل بتفسيره .
فاقول : الموجود ان لم يقبل العدم فهو الله سبحانه وتعالى . وهو الواجب لذاته . وأن قبل العدم فهو الممكن لذاته . وهو اما أن لا يكون في موضوع وهو الجوهر ، أو في موضوع وهو العرض .

ونحن ههنا نفسر الموضوع .

قالوا : اذا حل شيء في شيء . فقد يكون الحال سببا لوجود المحل . وحينئذ يسمى الحال صورة ، والمحل مادة وهيولى . وقد يكون متقدما بالمحل ، وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا . فالموضوع احسن من المحل . وكل ما كان أخص من شيء . فنقيضه الأعم من نقيض ذلك الأعم . فقولنا : ليس في موضوع ، أعم من قولنا : ليس في محل .

ثم قالوا : فما ليس في موضوع اما أن يكون في محل — وهو الصورة — أو محلا — وهو الهيولى — أو متركبا من الحال والمحل — وهو الجسم — او يكون بخلاف هذه الثلاثة — وهو اما أن يكون بحيث لا يصدر عنه الفعل الا بآلة جسمانية — وهو النفس — او لا يتوقف صدور الفعل عنه على الآلة الجسمانية — وهو العقل — فالجوهر جنس تحته خمسة أنواع .

وهذا البحث لا يتم الا ببيان امور :

الأول : أن الحال قد يكون سببا لتقوم المحل . وقيل : ان هذا محال . لأن الحال مفتقر في وجوده الى المحل . ولو كان المحل مفتقرا في وجوده الى الحال ، لزم الدور .

وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين :

(الوجه) الأول : لم (لا) يجوز ان يقال : الحال يوجب المحل ، ثم يوجب صيرورته نفسه حالا فيه . وبهذا الطريق يندفع الدور ؟

الوجه الثاني : لم لايجوز أن يقال : الحال يوجب المحل ، ثم المحل يوجب كون ذلك المؤثر حالا فيه ، وبهذا الطريق أيضا يندفع الدور ؟

الثانى : ان هذه القسمة مفرعة على أن الجسم مركب من الهيولى والصورة — وسيأتى ما فيه ان شاء الله تعالى —

والثالث : انها مفرعة على أن كل ما يتركب من الهيولى والصورة فهو جسم . وذلك مما لم يثبت بالدليل — وسيأتى مزيد تقرير لهذه المقاصد فى الالهيات —

وأما العرض فهو اما أن يقتضى قسمة او نسبة ، أو لا قسمة ولا نسبة . والأول هو الكم . وهو اما أن يكون بحيث تشترك اجزاؤه فى حد واحد — وهو الكم المتصل — أو لا يكون كذلك — وهو الكم المنفصل — **اما الكم المتصل** . فهو اما أن يكون منقضيا غير مستقر — وهو الزمان — واما أن يكون باقيا مستقرا — وهو اما أن يقبل القسمه فى امتداد . وهو الجسم — **واما الكم المنفصل** . فهو العدد . وأما العرض الذى يقتضى النسبة فلم يقل احد من المتقدمين كلاما معقولا فى حصره فى اقسام معدودة . فالأولى عندى : أن نكتفى فيه بالاستقراء . فأحدها : نسبة الشىء الى مكانه وهو الأين . وثانيها : نسبة الشىء الى زمانه أو ظرف زمانه . وهو المتى . وثالثها : الاضافة كالأبوه والبنوه . ورابعها : ما به الشىء فى الشىء . وهو أن يفعل . وخامسها : قبول الشىء للأثر وهو أن ينفعل . وسادسها : كون الشىء محاطا بشىء آخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الخد . وسابعها : الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب — وهو الوضع —

وأما العرض الذى لا يقتضى القسمة ولا النسبة . فهو الكيف . (وهو) اما أن يكون من الأعراض المحسوسة باحد الحواس الخمس — وهو ان كان راسخا بطىء الزوال سمى بالانفعاليات ، وان كان ضعيفا سريع الزوال ، سمى بالانفعالات — واما أن يكون من الأعراض المختصة بذوات الأنفس ، — فان كان راسخا سمى ملكة ، وان كان سريع الزوال سمى حالا — واما أن يكون استعدادا شديدا نحو القبول — وهو اللاقوة — أو نحو اللاقبول — وهو القوة — واما أن يكون عرضا بخلاف هذه

الأقسام . وزعموا : انه هو الكيفية المختصة بالكمية . اما بالكمية المتصلة كالاستقامة أو الانحناء ، أو بالكمية المنفصلة وهى كالزوجية والفردية .

فهذا حاصل ما قيل فى المقولات العشر — وهى الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين والمتى والوضع والحد وان يفعل وأن ينفعل — وزعموا : أن هذه العشرة هى الأجناس العالية للممكنات .

وههنا سؤالات :

السؤال الأول : ان القوم قالوا : لا موجود فى الممكنات ، الا وهو داخل تحت هذه الأجناس العشرة . وهو باطل . لأن الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا . فان كان بسيطا فاما انيكون غير داخل تحت هذه المقولات ، أو كان كذلك ، الا أن هذه المقولات لا تكون اجناسا بدلها . اذ لو كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات اجناسا ، لكانت البسائط داخلة تحت الأجناس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل ، وحينئذ يلزم أن يكون البسيط مركبا . هذا خلف . واما ان كان الموجود مركبا . فالمركب انما يكون مركبا من البسائط . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

السؤال الثانى : ما الدليل على أن كل واحد من هذه المقولات العشر جنس اجناس ، فانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا ، الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل انواعا له وثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطؤ ، وذاتيا . وكمال الذاتى المشترك ، واثبات هذه الخمسة فى كل واحد من هذه العشرة كالمتعذر ؟

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : الأجناس العالية اربعة : الجوهر والكم والكيف والنسبة . وانا ذكرت فى كتاب « الملخص » ما يدل على فساده . فقلت : لو كانت النسبة جنسا لما تحتها ، لكان كل نوع من أنواع النسبة مركبا فى ماهيته . لأن كل ما اندرج تحت الجنس ، هو مركب ، وكل مركب فلكل واحد من اجزائه الى الآخر نسبة . وتلك النسبة ان كانت مركبة عاد الكلام الأول فيه . ولزم التسلسل . وهو محال . وان كانت بسيطة لم تكن داخلة تحت الجنس ، والا لكانت مركبة . وهى داخلة تحت النسبة . ينتج : أن النسبة ليست جنسا لما تحتها .

وأقول فى هذا الكتاب : كل من اثبت وجود النسبة فى الأعيان ، يلزمه تسلسل النسب ، سواء زعم أن النسبة جنس لجميع الأمور النسبية ، أو لم يقل ذلك .

السؤال الرابع : اذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى انواعها ، فلا ندرى هل ذلك التقسيم بالفصول أو بالعوارض ؟ وان كان بالعوارض ، فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول أم لا ؟ وبتقدير أن يكون بالفصول ، فهل هو بالفصول القريبة أو البعيدة ؟ وهذه الأشياء ما لم يصح القول بها ، لم يصح القول بأن هذه العشرة : اجناس ، ولم يصح القول بأن تقسيمها الى الأقسام المشهورة : تقسيم الأجناس الى انواعها القريبة .

السؤال الخامس : انكم ذكرتم أن الجوهر ماهية اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع . وههنا أمور ثلاثة :

احدها : كونها لا فى موضوع . وهذا سلب محض . ولا يجوز أن يكون جنسا .

وثانيها : اقتضاء تلك الماهية لهذا السلب . واقتضاء الشىء لأثره . ان كان أمرا ثبوتيا ، لزم أن يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضاء : زائدا عليها . ويلزم التسلسل . واذا لم يكون ثبوتيا كان خارجا عن الماهية . وأيضا : فبتقدير أن يكون ثبوتيا ، لكنه نسبة بين ذات المقتضى وبين ذات الأثر ، فتكون متأخرة عنهما ، فلا يكون داخلا فى الماهية .

وثالثها : تلك الماهية هى المقتضية .

ونحن لا نعلم أن بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا ثبوتيا يقتضى هذا السلب ، فانه لا يبعد أن يكون خصوص كل واحد منهما يوجب هذا السلب . لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يتعذر اشتراكها فى لازم واحد . وقد عرفت : ان أقل مراتب الجنس ثبوت مفهوم مشترك .

واعلم : أن استقصاء الدلائل فى بيان أن الجوهر ليس جنسا لما تحته . سيأتى فى الالهيات .

***

واما الكم الذى زعموا انه جنس للمتصل والمنفصل . ففيه ابحاث :

البحث الأول : لا نسلم انه قد حصل بين هذين القسمين قدر مشترك يمكن جعله جنسا . وتقريره : ان القدر المشترك بين هذين القسمين أمور ثلاثة : قبول المساواة واللامساواة ، وقبول التجزىء ، وكون كل واحد منهما بحال يمكن أن يكون جنسا . لأنك قد علمت : أن قبول الشيء للشيء لو كان أمرا ثابتا ، لكان قبول ذلك القبول زائدا عليه . ويلزم التسلسل. وايضا : فبتقدير أن يكون ثابتا ، هو نسبة . والنسبة خارجة عن ماهية المنتسبين . بقى أن يقال : الجنس مفهوم مشترك تعرض له هذه الأحكام ، لكنه لا يبعد أن يكون خصوص كونه متصلا ، يوجب هذا الحكم ، وخصوص كونه منفصلا يوجبه . لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لازم واحد .

البحث الثانى : هب أن الكم جنس . فلم قلتم : ان التقسيم بالمتصل والمنفصل تقسيم بالفصل ؟ ثم الذى يدل على فساده : ان الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل ، فهو عدم مع قبول . وقد ثبت أن كل واحد منهما خارج عن الماهية .

البحث الثالث : قولكم : المتصل اما قار واما غير قار . ولا شك انه تقسيم لا بالفصل . والا لزمكم أن تكون الكيفيات المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة بالانفعالات ، وأن تكون الحال مخالفة بالماهية للملكة . **وايضا :** فكونه غير قار الذات اشارة الى العدم ، فلا يكون فصلا .

السؤال السادس : لا نسلم أن الزمان كم متصل .

ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزءين يتلاقيان على حد واحد . وقسما الزمان هما الماضى والمستقبل ــ وهما معدومان ــ والحد المشترك هو الآن الحاضر ــ وهو موجود ــ فيلزم ان يقال : أحد المعدومين متصل بالمعدوم الثانى بطرف موجود . وهذا لا يقوله عاقل .

الثانى : ان عدم الآن يكون دفعة ، فيكون آن العدم متصلا بآن الوجود . وكذا القول فى الآن الثانى والثالث . فيكون الزمان مركبا من آنات متتالية ، فيكون الزمان على هذا التقدر كما منفصلا لا متصلا .

الثالث : ان الموجود بالفعل أبدا ليس الا الآن الواحد الذى لا يقبل القسمة . وهذا الآن الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة ، لم يكن فيه اتصال ، ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصـــال بغيره . وذلك يدل على أن الزمان يمتنع أن يكون متصلا فى ذاته .

السؤال السابع : قالوا : الجسمية عرض قابل للقسمة فى الجهات الثلاث .

واعلم : أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان مقدار الجسم زائد عـــلى كونه جسما . واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : ان الأجسام متساوية فى الجسمية ومتفاوتة فى المقادير ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة . فالمقدار مغاير لذات الجسم . ولقائل أن يقول : المقادير متساوية فى ماهية المقدارية ، ومختلفة فى الصـــغر والكبر ، فيلزم ان يكون للمقدار مقدار آخر . ويلزم التسلسل .

الثانى : قالوا : اذا أخـــذنا قطعة من الشـــمع . فان جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض ، واذا جعلناها صفحة ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن . فالجسمية باقية والمقدارية غير باقية . فالجسمية غير المقدار .

ولقائل أن يقول : المقدار الواحد باقى ، لأنه بقدر ما ينقص من الطول والعرض يزداد فى الثخن والسمك وبالضد . بل الشكل يختلف . ونحن لا نسلم أن الشكل زائد على الجسم ، انما النزاع فى المقـــدار ، وما ذكرتموه لا يفيد ذلك . وأقول : انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الحجمية والامتداد فى الجهات . وهؤلاء الفلاسفة زعموا : ان ذلك الامتداد هو المقـــدار ، ثم اثبتوا أمرين آخرين : **أحدهما :** الصورة . **والأخرى :**

الهيولى . فنقول : الذى يدل على فساد قولهم : ان محل هذه الحجمية ان كان له فى نفسه حجم وامتداد فى الجهات ، كان هذا المفهوم ذاتا قائما بالنفس ، فامتنع كونها صفة . وان لم تكن كذلك امتنع حلول الحجمية فيه ، لأن حلول الامتداد فى الجهات فى الموجود الذى لا تعلق له بشىء من الجهات مما لا يقبله العقل .

السؤال الثامن : قولهم : السطح والخط أمران موجودان . عليه سؤالان :

الأول : ان السطح منقطع الجسم . ومنقطع الشىء معناه : انه لم يبق ذلك الشىء . وهذا عدم ، والعدم لا يكون موجودا .

الثانى : ان السطح لو كان عاما لكان محله هو الجسم ، والجسم منقسم فى الجهات الثلاث . والحال فى المحل ينقسم بحسب انقسام المحل بحكم البديهة العقلية ، وبحكم اتفاق القوم على حقيقة هذه المقدمة . وعليها بنوا براهينهم المشهورة فى اثبات تجرد النفس ، وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح فى الجهات الثلاث ، فالسطح جسم لا سطح . هذا خلف .

فان قالوا : محل السطح من الجسم أمر لا يقبل القسمة الا فى جهتين . قلنا : فحاصل هذا الكلام : ان محل السطح سطح آخر . ويعود الكلام الأول فيه ، ويلزم التسلسل فى اثبات السطوح للجسم الواحد . وبهذين الوجهين يظهر أيضا : أن الخط لا وجود له .

السؤال التاسع : قولهم : النقطة عرض . كلام باطل . لوجهين :

الأول : انها منقطع الخط . ومنقطع الشىء : أن لا يبقى ذلك الشىء . وذلك عدم .

الثانى : ان النقطة نهاية الخط ، فهى غير منقسمة . والا لكانت نهاية الخط احد قسميها : لا هى . فلا تكون النهاية نهاية . واذا ثبت هذا فنقول : هذا الشىء ان كان عرضا فمحلها ان انقسم ، لزم انقسامها بسبب انقسام محلها . هذا خلف . وان لم ينقسم عاد التقسيم الأول فيه . وان

كان عرضا آخر ، لزم التسلسل . وأما ان كان جوهرا فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك . وحينئذ يكون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . ومتى ثبت هذا ، بطل القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار : أعراضا .

السؤال العاشر : قولكم : الكم المنفصل عرض : فنقول : الوحدة ليس عرضا . ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا . بيان الأول : أن الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات متشـــاركة فى ذلك المفهوم . فتكون كل واحدة مخالفة للوحدة الأخرى بتعينها وما به المشاركة غير ما به المباينة . فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة أخرى . وهو محال . وبيان الثانى هو : انه لما لم تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، امتنع كون العدد أمرا ثبوتيا . وتقريره : ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات ، فاذا لم تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، كان العدد مجموع أمور غير ثبوتية ، فامتنع كون العدد أمرا ثبوتيا .

وهذا جملة الكلام على ما ذكروه فى مقولة الكم .

السؤال الحادى عشر : الاضافات لا وجود لها فى الأعيان . ويدل عليه وجوه :

الأول : لو كانت الاضافة موجودة فى الأعيان ، لزم أن تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الأزل الى الأبد ، لأن كل حادث فقد كان الله تعالى موجودا قبل حدوثه ، ثم يصير موجودا مع حدوثه ، ثم يكون موجودا بعد حدوثه . فهذه القبليات والبعديات اضافات . ومحلها هو ذات الله تعالى . فلو كانت هذه الاضافة أمورا موجودة ، للزم أن تكون ذات الله تعالى محلا للحوادث .

الثانى : لو كانت الاضافة صفة موجودة ، لكان حصولها فى ذلك المحل زائدا عليها ، ثم ذلك الزائد أيضا حاصلا فى ذلك المحل . فيلزم التسلسل

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون حصولها فى ذلك المحل هو عين وجودها ؟ **لأنا نقول** : حصولها فى ذلك المحل مشروط مغاير للشرط ، ولأن حصولها

فى ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة ، وبين ذلك المحل . والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما .

الثالث : لو كانت الاضافة صفة موجودة ، لكانت مشاركة لسائر الموجودات فى الموجودية ، ومخالفة لها فى ماهيتها المخصوصة . فتكون ماهيتها غير وجودها . فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود : اضافة اخرى . ويلزم التسلسل .

الرابع : كون الشىء قبل شىء آخر ، اضافة بينهما . والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين . فلو كانت الاضافة أمرا موجودا ، لزم من وجودها حصول المضافين معا . فيلزم أن يكون القبل حاصلا مع البعد . وذلك ينافى كون القبل قبلا وكون البعد بعدا .

السؤال الثانى عشر : كون الشىء فى الزمان ، لا يجوز أن يكون عرضا زائدا . والا لكان ذلك الزائد حاصلا فى الزمان ، فيكون حصوله زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

السؤال الثالث عشر : مقولة أن يفعل . وهى عبارة عن تاثير الشىء فى الشىء . وتاثير الشىء فى الشىء ، يمتنع ان يكون امرا مغايرا لذات الأثر ، اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير اما أن يكون جوهرا قائما بنفسه . وذلك محال . لأنا نعلم بالضرورة أن كون الشىء مؤثرا فى غيره ليس جوهرا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر وذات الأثر . واما أن يكون عرضا قائما بذلك ، فحينئذ يكون مفتقرا اليه ، فحينئذ يكون ممكنا لذاته ، فحينئذ يكون تاثير المؤثر فى حصول تلك المؤثرية زائدا عليها . ويلزم التسلسل . وهو محال .

وايضا : مقولة ان ينفعل . وهى قبول الشىء للشىء . لو كانت امرا زائدا ، لكان ذلك القبول عرضا . فتكون موصوفية ذلك المحل بذلك القبول أمرا زائدا على ذلك القبول . ولزم التسلسل .

وهذه جملة دلائل نفاة هذه الأعراض النسبية .

وأما حجة المثبتين لها : فهى فى الكل شىء واحد . وهى أن المفهوم

من كون الشىء مؤثرا فى المغير وقابلا للغير ، ومن كونه أبا وابنا ، مغاير للمفهوم من تلك الذات المخصوصة . بدليل : أنه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة . وبالضد . وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا ، لأن قولنا مؤثر ، نقيض لقولنا ليس بمؤثر ، الذى هو سـلب فى الحقيقة . ورافع السـلب ثبوت . فهذه المفهومات أمور ثبوتية زائدة على الذات .

ثم قالوا : ان حجة المخالف ليس الا التزام التسلسلات . ونحن نلتزمها .

واجاب الأولون بان قالوا : أما ابطـال التسلسل فسيأتى بطريق التطبيق المذكور فى فصل « تناهى الأبعاد » **وأيضا** : فهب أنكم التزمتم بهذه التسلسلات ، الا أن المحال لازم مع ذلك . فان التسلسل انما يعقل فى أمور ، يلتصق كل واحد منها بغيره ، لا الى نهاية . الا أن القول بكون النسبة أمرا وجوديا زائدا أبدا ، يمنع من هذا الالتصاق ، لأن كل شيئين يفرضان متلاصقين ، فالتصاقهما متوسط بينهما . فالملتصقان غير ملتصقين . هـذا خلف .

السؤال الرابع عشر : مقولة الأين . عبارة عن نسبة الشىء الى مكانه . والتحقيق أن يقال : انه عبارة عن كون الجسم حاصلا فى حيزه المعين . ثم ان الجسم ان حصل فى حيز بعد أن كان حاصلا فى غيره ، فهـو الحركة . وان حصل فى حيز مع أنه كان قبل ذلك فى غير ذلك الحيز فهو السكون . وان حصل جسمان فى حيزين يتخللهما ثالث ، فهـو الافتراق . وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع .

أما الفلاسفة . فانهم لا يقولون : **الحركة** عبارة عن الحصول فى الحيز بعد ان كان فى غيره . بل يقولون : انها انتقال من الحيز الأول الى الثانى . ويجب هذا الكلام عود سنذكره فى فصل الحركة من أول الطبيعيات .

وأما السكون . فقد اتفقوا على انه عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . وزعموا : أن السكون أمر عدمي . واتفقوا : على أن حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستمرار من مقولة الأين ، واتفقوا على أن مقولة الأين صفة ثبوتية . وعند هذا يغلب على ظني : ان النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين في أن السكون عدم أو ثبوت ؟ : نزاع لفظي . وذلك أن الجسم اذا سكن ، فقد حصل هناك امران : أحدهما : زوال الحركة وعدمها . والثاني : حصوله في ذلك الحيز على نعت الدوام والاستمرار . ـ فهو أمر ثابت ـ فان عنيت بالسكون الأمر الأول فهو عدم ، وان عنيت به المعنى الثاني فهو وجود .

فثبت : أن الاتفاق حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق المعنى .

وهذا هو الكلام الملخص في هذه المقولات .

ولنرجع الى حكاية كلام « الشـــيخ »

***

قال الشـــيخ : « كل لفظ مفرد يدل عـــلى شيء من الموجودات ، فاما ان يدل على جوهر ، وهو ما ليس وجوده في موضوع قائم بنفسه . مثل انسان وخشبة »

التفسير : فيه مسألتان :

المســألة الأولى : الســـبب في ايراد هذا الباب في المنطق : أن المقصود من المنطق تركيب علوم أو ظنون ، يتوصـــل بها الى اســـتعلام المجهول . ومعرفة التركيب مشروط بمعرفة المفردات . ولهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات . وهو كتاب « قاطيغورياس » ثم بالتركيب الأول ، وهو التركيب الخبري . وهو كتاب « باري ميناس » ثم بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسي . وهو كتاب « انولوطيقا الأولى »

المسألة الثانية : الجوهر . هو الموجود لا فى موضوع . وقد عرفت تفسير الموضوع . وقوله : « **مثل انسان وخشبة** » فهذا مثال ذكره للجوهر ، وانما قال : « مثل انسان وخشبة » ولم يقل مثل الانسان والخشبة . لأن قولنا انسان ، المراد منه : انسان معين فى نفسه ، غير مبين المعين بحسب اللفظ . فانك اذا قلت : رايت انسانا واشتريت خشبة ، لم ترد به الا ما ذكرنا . وأما قولنا : الانســـان والخشبة فهو لفظ دال على ماهيته الكلية . فقولنا : انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئى ، وقولنا : الانسان والخشبة ، اشارة الى جوهر كلى . وقد ثبت أن الجزئى أولى بالجوهرية من الكلى . فلهذا السبب أورد المثال من الجزئى ، لكونه أقوى واكمل فى طبيعة الجوهرية .

***

قـــال الشـــــيخ : « واما أن يدل على كمية وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق أو التفاوت فيه . اما تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان ، واما منفصلا كالعدد »

التفســـير : لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكمية بانها التى تقبـــل المساواة والمفاوتة ، بسبب التطبيق . ولقائل أن يقول : هذا التعريف خطأ فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والدليل عليه : أن الاتحاد أن وقع فى الكمية سمى بالمساواة ، وان وقع فى الكيفية سمى بالمشابهة ، وان وقع فى الوضع سمى بالموازاة ، وان وقع بالماهية سمى بالمماثلة . فثبت : أن المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والاتحـــاد فى الكمية لا يمكن تعريفه الا بالكمية . فلو عرفنا المســـــاواة بالكمية ، والكمية بالمساواة ، لوقع الدور . وانه باطل . وأما التطبيق فهو عبارة عن وضع أحد المقدارين على الآخر ، بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه . وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار ، فلو عرفنا المقدار به لزم الدور .

وأيضــا : فيه شيء آخر ، وهو أن التطبيق من خواص المقدار ، والمقدار نوع من أنواع الكم . فتعريف الجنس بصفة لا توجد الا فى أحـد أنواعه يكون خطأ . ويمكن ان يجاب عنه : بأن المساواة والمفاوتة والمطابقة أمور محسوسة ، فلا حاجة الى تعريفها بغيرها . وعلى هذا الطريق ، فانه يندفع الدور . وأما قوله : « تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط والمسطح والعمق والزمان ، واما منفصلا كالعدد » فاعلم : أنا ذكرنا تفسير الكم المتصل والكم المنفصل . وانما قال متصلا فى الوهم ، لأنه أراد ان يذكر المتصل على وجه تندرج فيه المقادير والزمان ، والمتصل فى نفس الأمر لا يندرج فيه الزمان ، لأن احد طرفيه الماضى (٢) والتالى ــ وهو المستقبل ــ هما معدومان . واتصال المعدوم بالمعدوم فى نفس الأمر محال .

وأما اتصالهما فى الذهن فغير ممتنع . لأن الذهن يستحضر صورة كل واحد منهما ، ويحكم باتصال احدهما بالآخر . فالاتصال الذهنى أوسـع حالا من الاتصال الخارجى ، لأن الأول يدخل فيه الزمان والمقدار . والثانى لا يدخل فيه الزمان . فلهذا السبب قال : تطبيقا متصلا فى الوهم . وقـد جاء فى بعض النسخ : واما منفصلا كالعدد والقول ، الا ان هذا خطأ . لأن الكم المنفصل عند « الشيخ » ليس الا العدد . فأما القول فانه بين فى كتبه البسيطة : أنه ليس بكم منفصل البتة .

***

قــال الشـــيخ : واما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة ، لا نسبة فيها . مثل البياض والصحة والقوة والشكل »

التفسير : هذه هى (٣) المقولة الثالثة . وهى مقولة الكيف . وهذا الكلام يشتمل على تعريف ماهية الكيف ، وعلى ذكر أنواعه الأربعة . أما تعريف ماهيته : فهو قوله : « هيئة غير الكمية مستقرة ، لا نسبة فيها » فهذه قيود اربعة :

---

(٢) الماضى والثانى هو المستقبل وهما معدومان : ص
(٣) هذا هو : ص

الأول : الهيئة . والمراد من الهيئة : الصفة . وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات . والدليل على صحة ما ذكرناه : انك تعلم أن العرض محصور فى ثلاثة أقسام : ما يقتضى القسمة وهو الكمية . وما يقتضى النسبة وهو المقولات النسبية . وما لا يقتضى لا قسمة ولا نسبة . وهو الكيفية . فلما ذكر لفظ الهيئة فى تعريف الكيفية . دل ذلك على أن كل كيفية فهى هيئة . ولما ذكر بعد ذلك أنه غير الكمية وغير النسبية ، دل على أن الكمية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة . والا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص على اخراج ما يقتضى القسمة والنسبة . واذا كان كذلك فهذا يدل على أن لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض . فعلى هـــذا لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون ألفاظا مترادفة . فصار قوله كل هيئة الى كل صفة وكل عرض .

واما القيد الثانى : وهو قوله « غير الكمية » فاعلم أن ذلك يقتضى تعريف الكيفية بسلب الكمية . وذلك غير جائز ، لأن تصور عدم الشىء أخفى من تصور ذلك الشىء ، فتصور سلب الكمية أخفى من تصور الكمية المساوى لتصور الكيفية . والأخفى من المساوى يكون اخفى . فيلزم أن يكون تعريف الكيفية بسلب الكمية تعريفا للشىء بنفسه وبما هو أخفى منه .

وايضا : فليس تعريفه الكيفية بسلب الكمية أولى من العكس . وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية .

واما القيد الثالث : وهو قوله مستقرة . فالمراد من ذكره : الاحتراز عن الأعراض التى لا تكون قارة ، مثل الزمان والحركة . لكن فيه اشكال . وهو ان القوم اتفقوا على أن جميع الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس ، داخلة فى مقولة الكيف ، واذا كان كذلك ، وجب أن يكون الصوت فى مقولة الكيف ، مع أنه عرض غير قار الذات . **أما اولا :** فالجنس شاهد عليه . **واما ثانيا :** فلانه معلول الحركة . والحركة غير قارة . ومعلول غير القار يجب أن يكون غير قار .

واما القيد الرابع : وهو قوله ولا نسبة فيها . فالمراد جعل سلب النسبة جزءا من اجزاء هذا التعريف . والكلام عليه عين ما ذكرناه فى سلب القسمة .

واذا عرفت هذا فنقول : السؤال قائم من وجهين :

الوجه الأول : أن حاصل هذا التعريف يرجع الى تعريف هذه المقولة بسلب سائر المقولات . وذلك خطا . لأنها متساوية الدرجة فى المعلومية والمجهولية فكان تعريف بعضها بسلب الباقى خطا . بل لو قلنا : ان أظهر انواع الأعراض هو الكيف ، لصدقنا . وحينئذ يكون تعريفه بسلب الباقى تعريفا للاظهر بالأخفى . وانه باطل

والوجه (٤) الثانى : انه ارجع حاصل هذا التعريف الى قيدين ثبوتيين ، وقيدين سلبيين . اما القيدان الثبوتيان : **فاحدهما** : كونه هيئة وعرضا . **والثانى** : كونه مستقرا . وكل واحد منهما امر خارج عن الماهية . واما القيدان السلبيان : **فاحدهما** : سلب الكمية . **والثانى** : سلب النسبة . ولا شك انهما خارجان عن الماهية . واذ ثبت هذا ، لزم التطع بان مقولة الكيف أمر خارج عن الماهية . واذا كان كذلك فكيف جعلوه جنسا لما تحته ؟ فهذا هو البحث عما ذكره « الشيخ » ههنا فى تعريف الكيف .

واما المقام الثانى : وهو ذكر انواعه الأربعة . فقد عرفت أن **احد انواعه** : هو الكيفيات المحسوسة بأحد الحواس الخمس . فان كانت راسخة سميت انفعاليات ، وان كانت غير راسخة سميت انفعالات . **وثانيها** : الكيفيات المختصة بذوات الأنفس . فان كانت راسخة سميت ملكة ، وان كانت غير راسخة سميت حالا . **وثالثها** : القوة واللاقوة . فالقوة كالصلابة واللاقوة كاللين . **ورابعها** : الكيفيات المختصة بالكميات .

واذا عرفت هذا فقوله : مثل البياض والصحة والقوة والشكل ، اشارة الى ذكر مثال لكل واحد من تلك الأنواع الأربعة . فالبياض مثال للكيفيات

---

(٤) والسؤال : ص

المحسوسة ، والصحة مثال للكيفيات النفسانية ، والقوة مثال للنـــوع المسمى بالقوة ، والشكل مثال للنوع المسمى بالكيفيات المختصة بالكميات .

***

قال الشيخ : « واما على الاضافة كالأبوة والبنوة »

التفسير : هذه (٥) هى المقولة الرابعة . وهى مقولة الاضـــافة وذكر فى مثالها البنوة والأبوة ، لأنهما اضافتان محضتان .

***

قال الشيخ : « واما على الأين كالكون فى السوق والبيت »

التفســـير : الأين عبارة عن حصـــول الجوهر فى المكان . وهـــذا مفهوم ثابت . وفيه مسائل :

المسألة الأولى : قال صاحب البصائر : هذا أشد اشتباها بالمضاف من سائر المقولات . وفى التحقيق : ليس هو مجرد نسبته الى المكان ، بل هو أمر زهيد ، قد يتم بالنسبة الى المكان . وأقول : ظاهر هذا القول مشعر بأن النسبة الى المكان ، توجب أمرا آخر ، وذلك المغير هو الأين . وكان من حقه أن يشير الى ذلك الغير أنه ما هو ؟ وأى شئ حقيقته ؟ ثم انه من البعيد أن يكون مجرد النسبة موجبا أمرا حقيقيا . بل لو قلب الكلام من ادعى اثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة ، لكان أولى . ثم نقول : لاشك أن الجسم حاصل فى الحيز ، ولا شك أن حصوله فى الحيز نسبة مخصوصه بينه وبين الحيز . وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم .

ثم اختلفوا فى انه هل قام بالمحل معنى يوجب هذه النسبة ؟ فجمع من المتكلمين يثبتونه ، ويسمون ذلك المعنى بالكون ، ويسمون تلك النســـبة بالمكانية . وزعموا : ان الكون علة للكائنية . وقوم آخرون ينكرون ذلك . وقد طالت الخصومات فى هذا الموضع . فاما أن يقال : ان هذه النسبة

---

(٥) هذا هو : ص

توجب حصول هذا المعنى ، غير النسبة . وهذا على خلاف العقل ، ولم يقل به أحد .

المسألة الثانية : قالت الفلاسفة : من الأين ما هو أين حقيقى ، وهو كون الشىء فى مكانه الخاص به ، الذى لا يسكن فيه غيره ، ككون الماء فى الكوز ، ومنه ما هو أين غير حقيقى ، كما يقال : فلان فى البيت . ومعلوم أن جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت . وأبعد منه الدار ، وابعد منه البلد ، بل الاقليم ، بل المعمورة ، بل الأرض بل العالم . وأقول : لاشك أن النسبة المخصوصة انما حصلت لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذى هو فيه ، فاما بالنسبة الى سائر الأحياز فغير حاصلة البتة .

المسألة الثالثة : قد عرفت أن الشىء انما يكون جنسا اذا كانت الأمور المندرجة تحته مخالفة بالحقيقة والماهيات . فلأجل هذا قالوا : الكون فى المكان الذى عند المحيط مضاد للكون فى المكان الذى عند المركز لأنهما معنيان لا يجتمعان ، ويتعاقبان على الموضوع الواحد ، وبينهما غاية الخلاف . وأقول : التحقيق أن حصول الجسم فى كل حيز بعينه يخالف بالماهية حصوله فى الحيز الآخر ، لأن ماهيات النسب متعلقة بالمنسوبات . فاذا كانت المنسوبات متغايرة ، فالنسبة مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب الآخر ، وبالضد . ومتى كان الأمر كذلك كانت تلك النسب مختلفة بالماهية .

***

قال الشيخ : « واما على متى . كالكون فيما مضى ، او فيما يستقبل ، لا فى زمان بعينه »

التفسير : فيه مسألتان :

المسألة الأولى : لقائل أن يقول : انه لا يجوز أن يكون وجود كل شىء متعلقا بمتى . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان ذلك الشيء ان كان عدما محضا فهو المراد ، وان كــان وجودا وجب أن يكون متعلقا بمتى آخر ، لا الى نهاية .

الثانى : ان الحصول فى الزمان لو كان زائدا على الذات ، لكان ذلك الزائد حاصلا فى ذلك الزمان أيضا ، ولزم التسلسل . وهو محال . ولما بطل ذلك ، علمنا أنه محض عمل الوهم والخيال .

المسألة الثانية : الزمان ينقسم تارة (٦) الى ما يجرى مجـــرى الأنواع له ، وهو التقسيم الى الماضى والمستقبل ، ولا يجوز تقســـيمه الى الحاضر ، لأن الحاضر آن والآن غير منقسم . والزمان ليس نفس الآن ، وغير مركب من الآنات . وتارة أخرى الى ما يجرى مجرى التقسيم بالعوارض ، كقولنا : زمان طلوع الشمس وزمان مبعث محمد ﷺ فقوله : كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل ، اشارة الى النوع الأول ، وقوله فى زمان بعينه ، اشارة الى النوع الثانى (٧)

***

قال الشـــيخ : « واما عـــلى الوضع لكل هيئة للكل من جهة جهات اجزائه ، كالقيام والقعود والركوع والسجود »

التفســـير : لفظ « الشيخ » فى تعريف مقولة الوضـــع مضطرب فى جميع كتبه . والذى حصلته فى هذا الباب أن يقال : لاشك أن بدن الانسان مركب من الأجزاء . ولا شك أن لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء الاخر نسبة مخصوصة . فلا يقال : الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسب بعض تلك الأجزاء الى البعض . فان الانسان اذا قلب حتى صار رأسه موضوعا على الأرض ، ورجلاه فى الهواء ، فالنسب التى بين أجزاء بدنه باقية فى هذه الحالة كما كانت قبل هذه الحالة ، والوضع قد تبدل . بل الصحيح ان يقال : ان لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخـــر

---

(٦) تارة لا ما يجرى : ص (٧)الباقى : ص

نسبة ، ولكل واحد من تلك الأجزاء الى الأمور الخارجة عنها أيضا نسبة أخرى . فاذا قلب الانسان حتى صار رأسه موضوعا على الأرض ، ورجلاه فى الهواء . فالنسبة الحاصلة بين اجزاء البدن باقية . لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها غير باقية . فثبت : أن الوضع الخاص يعتبر فى الحقيقة مجموع لأمرين : احدهما ما بين تلك الأجزاء من النسب . والثانى : ما بين تلك الأجزاء فى الأمور الخارجة عنها من النسب . واذا عرفت هذا فنقول : الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الأجزاء من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب . فهو كهيئة القيام والقعود والركوع والسجود .

وليس لقائل أن يقول : ليس ههنا هيئة أخرى غير تلك النسب المخصوصة . وذلك أن تلك النسب عارضة لكل واحد من الأجزاء . أما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة للجملة ، لا لشىء من آحاد الأجزاء . فظهر الفرق .

***

قال الشيخ : « واما على الملك والجدة كالتلبس والتسلح »

التفسير : اذا صار الشىء محيطا بغيره فهو على وجهين : **احدهما** : بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به . وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس . **والثانى** : أن لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به ، وهو الأين . ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشىء واحد ، وهو كون الشىء محاطا بغيره . وذلك هو الأين . فلهذا السبب يقول « الشيخ » فى كتبه : أنه عسر على فهم هذه المقولة .

***

قال الشيخ : « واما على أن يفعل شيء مثلما يقال هو ذا يحرق ، هو ذا يقطع »

التفســـير : قد يقال : السكين تقطع والنار تحرق ، قد يراد به : كونه موصوفا بالصفة التى لأجلها يصلح لهذا التأثير . وقد يراد بـــه : كونه مؤثرا فى هذا الأثر (ومراده) بقوله أن يفعل : هو الثانى لا الأول . ولما كان قولنا : السكين يقطع والنار تحرق ، مستعملا فى الأمرين ، أراد « الشيخ » أن يبين أحدهما عن الآخر ، فقال : هو ذا يحرق ، هو ذا يقطع ، ويريد به : أن هذه المقولة عبارة عن هذا التأثير ، لا عن القوة التى هى المبدأ لصلاحية هذا التأثير . واعلم : انه ليس من شرط مقولة أن يفعل ، أن يكون التأثير تأثيرا متبدل الحال متغير النعت ، كما فى التقطيع والتحريق ، بل سواء كان ذلك كذلك ، أو كان تأثيرا باقيا مستمرا ـــ كتأثير قدرة الله تعالى فى وجود العالم ـــ فانه من باب مقولة أن يفعل .

***

قـــال الشـــيخ : « واما على أن ينفعل (شيء) (٨) مثل ما يقـــال هوذا ينقطع . هوذا يحترق »

التفسير : وقد يقال اللحم ينقطع ، بمعنى له صلاحية أن ينقطع . والقطن يحترق بمعنى أن له صلاحية أن يحترق .

وقد يقال أيضا : ينقطع ويحترق بمعنى كونه قابلا لهذه الآثار قبولا بالفعل . ولأجل الفرق بين هذين الأمرين ، قال : هوذا ينقطع ، هوذا يحترق .

وههنا آخر الكلام فى « قاطيغورياس »

---

(٨) شيء : ع

الفصل الثالث

فى

بارير إرمينياس

Peri- Hermeneis

قال الشيخ : « اللفظ الذى يقع على اشـــياء كثيرة ، اما ان يقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الانسان والفرس ويسمى متواطئا ، واما أن يقع بمعان متباينة وقوع العين على الدينار والبصر ، ويسمى مشتركا ، واما ان يقع بمعنى واحد ، لا على السواء ويســمى مشككا ، وقوع الموجود على الجوهر والعرض »

التفسير : التقسيم الصحيح أن يقال : المنطوق به أما ان يكون لفظا واحدا ، أو الفاظا كثيرة . أما القسم الأول فاما أن يفيد معنى واحدا أو معانى مختلفة . فان افاد معنى واحدا ، فذلك المعنى الواحد اما أن يكون معنى يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين — وهو الاسم العلم — أو لا يمتنع كونه مشتركا بين كثيرين . وحينئذ اما أن يكون حصــول ذلك المفهوم فى تلك الصور بالسواء ، أو لا يكون . والأول هو اللفظ المتواطىء . كوقوع لفظ الانسان على جميع الأشخاص الانسانية ، أولا بالسواء . وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض ، فان الجوهر أولى بالموجودية منه بالعرض . وهو المشكك . وأما ان كان اللفظ الواحد يفيد معانى كثيرة ، فهذا هو اللفظ المشترك . **هذا كله اذا كان المنطوق به لفظا واحدا .**

اما اذا كان المنطوق به الفاظا كثيرة ، فمدلول كل واحد منها اما أن يكون شيئا واحدا ، او أشياء كثيرة . والأول هو الألفاظ المترادفة والثانى هو الألفاظ المتباينة .

فهذا هو التقسيم الصحيح فى هذا الباب .

و « الشيخ » ذكر من جملة هذه الأقسام أمورا ثلاثة فقط : الألفاظ المتواطئة ، والألفاظ المشككة ، والألفاظ المشتركة . ويشبه ان يقال : انما اقتصر على ذكر هذه الثلاثة فقط ، لأن المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطىء وبين الاسم المشترك . فان اللفظ اذا كان متواطئا أمكن تحديد مسماه بحد واحد ، واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة . وبه تتم معرفة النقيض والعكس ، وبه يتم أمر القياسات . واذا كان اللفظ مشتركا اختلت هذه الأمور . فأما البحث عن الألفاظ المترادفة والمتباينة ، فانما ينتفع به فى صناعة اللغة ، وفى أبواب الفصاحة . والبحث العلمى قليل التعلق بها ، فلهذا السبب اقتصر « الشيخ » على ذكر هذه الأقسام الثلاثة . **واقول** : ان الأظهر أن « الشيخ » ذكر المتواطىء اولا ، ثم ذكر عقيبه المشكك ، ثم ذكر المشترك . وذلك لأن المجانسة بين المتواطىء وبين المشكك اكثر ، فان مفهوم اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا ، فان كان واحدا فحصول ذلك المفهوم الواحد فى المواضع الكثيرة ان كان بالسوية فهو المتواطىء ، أولا بالسوية فهو المشكك . فالمتواطىء والمشكك نوعان تحت جنس واحد قريب . وهو أن يكون مفهوم اللفظ واحدا . واذا كان كذلك فالأغلب على الظن ان تقديم المشترك على المشكك كان من تحريف الناسخ . وأن « الشيخ » ذكر المتواطىء أولا ، والمشكك ثانيا ، والمشترك ثالثا .

***

قال الشيخ : « الاسم : لفظ مفرد يدل على معنى (من غير دلالة على زمانه (٢)) المحصل . والكلمة وهى الفعل : لفظ مفرد يدل على معنى ، وعلى زمانه . كقولنا : مضى »

التفسير : اللفظ المفرد اما أن يكون مفهومه مستقبلا بان يخبر به

---

(٢) ساقطة من عيون الحكمة .

أولا يكون . مثال الأول : أن القائل اذا قال : من هذا الرجل ؟ ماذا قيل : زيد ، تحصل الفائدة ، وان قيل : اى شيء فعل فلان ؟ فقيل : ضرب أو قتل ، فانه تحصل الفائدة . أما اذا قيل : فى أو على ، فانه لا تحصل فائدة . واذا عرفت هذا فنقول : الذى لا يصح أن يخبر به البتة هو الحرف . والذى يصح أن يخبر به على قسمين : فانه اما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذى لذلك المعنى وهو الفعل ، أو لا يدل . وهو الاسم . والمذكور فى هذا الكتاب هو الاسم . اما الحرف فغير مذكور ، ولعله سقط من قلم الناسخ .

***

قال الشيخ : « القول كل لفظ مركب »

التفسير : اعلم : أن التركيب يقع على وجوه . وذلك لأن الحاجة الى القول هى دلالة المخاطب على ما فى نفس المخاطب . والدلالة اما أن تراد لذاتها ، أو لشيء آخر يتوقع أن يكون من جهة المخاطب . والتى تراد لذاتها هى الاخبار ، اما على وجهه ، او محرفا عنه الى صيغة التمنى والتعجب ، او غير ذلك . فما هو فى قوة الاخبار ، انك اذا قلت : ليتك تاتينى ، استشعر من هذا : انك مريد لاتيانه ، والذى يراد لشيء يتوقع كونه من المخاطب ، فاما أن يكون ذلك دلالة أو فعلا غير الدلالة فان اردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهاما ، وان اريد عمل من الأعمال غير الدلالة ، فهو من المساوى : التماس ، ومن الأعلى للأدنى : أمر ونهى ، ومن الأدون للأدنى : دعاء . هذا ما ذكره « الشيخ » فى « الشفاء » ولنا فيه بحث مستقصى ذكرناه فى كتاب « الهدى »

***

قال الشيخ : « القول الجازم ما احتمل ان يصدق به او يكذب . وهو القضية ».

التفسير : هذا التعريف يقتضى تعريف الشىء ، بما لا يعرف الا به .

أما الأول فلأن التصديق بالشيء والتكذيب به عبارة عن الإخبار عن كون ذلك الشيء صدقا أو كذبا ، فصار تقدير هذا الكلام : الخبر ما يمكن الاخبار عنه بانه صدق أو كذب . وأما الثانى : فلأن التصديق والكذب نوعان للخبر . والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس . فالصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر ، فاذا عرفنا الخبر بهما . لزم الدور . وهو محال .

والمختار عندنا : أن ماهية الخبر غنية عن التعريف . وبرهانه : ان كل واحد يحكم بانه موجود ، وليس بمعدوم ، حكما بالبديهة . واذا كان تصور هذا الخبر الخاص بديهيا ، وجب أن يكون تصور هذا الخبر ، أولى ان يكون بديهيا .

***

قال الشيخ : ((القضية الحملية هى التى يحكم فيها بوجود شىء ، هو المحمول لشىء هو الموضوع ، أو بعدمه له (٣) كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب . والأول يسمى ايجابا والثانى يسمى سلبا))

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى : الحمل قسمان : حمل مواطاة . كقولنا : المتحرك جسم . وحمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك . أما حمل المواطاة فليس معناه أن المحمول يحكم بوجوده للموضوع . فانا لا نقول : الجسم حصل للمتحرك . وذلك لأن المتحرك شىء ما له الحركة . وذلك الشىء لم يحصل له الجسم ، بل هو عين الجسم ، فكان قوله : « القضية الحملية هى

التى حكم فيها بوجود شىء هو المحمول ، لشىء هو الموضوع » لا يصدق فى هذا القسم من الحمل .

المسألة الثانية : قوله : « القضية الحملية هى التى يحكم فيها بوجود شىء لشىء » اعم من قولنا هى التى حكم فيها بوجود الشىء لشىء آخر .

---

(٣) له : ع

ولأجل هذه الدقيقة دخل تحت هذا التعريف ، الحكم بوجود الشيء في نفسه ، والحكم بوجود شيء آخر له .

المسألة الثالثة : السلب رفع الحمل . ورفع الحمل لا يكون حملا ، بل السالبة انما تسمى حملية لكونها محتملة للحمل ، لا لأجل حصـــول الحمل .

***

قال الشيخ : « القضية الشرطية (المتصلة) (٤) هي التي يحكم فيها بتلو قضية ، يسمى تاليا لقضية أخرى يسمى مقدما ، أولا بتلوها (٥) والأول هو الايجاب (كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) (٦) والثاني السلب (٧) »

التفسير : ههنا سؤالان :

السؤال الأول : الحكم على الشيء بالشيء يعتمد على كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم . وكون المحكوم به باقيا حال حصـــول ذلك الحكم ، فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم به بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية ، لوجب أن تكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت مقدما أو تاليا . ومعلوم أنه ليس كذلك .

أما أولا فلأنهم نصوا في كتبهم على أنه عند دخول حرف الشرط على القضية ، فانها لا تبقى قضية . وعند دخول حرف الجزاء على الأخرى ، فانها ما بقيت قضية .

---

(٤) المتصلة : من ع
(٥) أو لا تلوه : ع
(٦) زيادة من ع
(٧) هو السلب : ع

وأما ثانيا : فلان شرط كون القضية قضية ، كونها محتملة للتصديق والتكذيب . ومعلوم أن المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه ، والتالى وحده مع دخول حرف الجزاء عليه ، لا يقبل التصديق والتكذيب . فثبت : أن المحكوم عليه بكونه مستلزما لشىء والمحكوم عليه بكونه لازما ، ليس هو القضية ، بل المراد من قولنا : ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، هو أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار . واذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة ، صارت حملية . فثبت : انه لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية الا فى محض العبارة .

السؤال الثانى : انا اذا قلنا : القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية الأخرى ، فهذه القضية حملية بالاتفاق ، مع انا حكمنا فيها بملازمة قضية لقضية اخرى

فان قالوا : هذا انما يلزم لو انه قال : القضية الشرطية هى التى حكم فيها بلزوم قضية لقضية أخرى . وهو لم يقل هذا . بل قال : هى التى حكم فيها بتلو قضية تسمى تاليا لقضية اخرى ، تسمى مقدما . وكون الملزوم يسمى بالمقدم ، وكون اللازم يسمى بالتالى ، انما يكون اذا كان ذلك الملزوم وذلك اللازم جزءا من القضية الشرطية . ونقول حينئذ : لا يمكن تعريف كون المقدم مقدما وكون التالى تاليا الا بالشرطية . فاذا عرفنا الشرطية بهما ، لزم الدور . وهو باطل .

***

قال الشيخ : « الشرطية المنفصلة هى التى حكم فيها بتكافؤ قضيتين بالعناد أو سلب ذلك . مثال الأول : اما ان يكون هذا العدد زوجا واما أن يكون فردا . مثال الثانى : ليس اما أن يكون هنا (العدد) (٨) زوجا واما أن يكون اثنين (٩) »

---

(٨) العدد : سقط ع
(٩) اثنين : ص — فردا : ع

التفسير : هذا الكلام معترض عليه من وجوه :

الأول : انه ليس كل قضية حكم فيها بتكافؤ قضيتين فى العناد : هى منفصلة . الا ترى أنا نقول : كون العدد زوجا ينافى كون العدد فردا . فهذه قضية حملية ، مع انا حكمنا فيها بالتعاند والتكافؤ . وايضا : اذا قلنا : ليس البتة اذا كان العدد فردا كان منقسما بمتساويين . أو قلنا : كلما كان العدد فردا ، فهو غير منقسم بمتساويين . فقد حكمنا فيه بالتكافؤ ، مع انها ليست شرطية منفصلة بل متصلة .

الوجه (١٠) الثانى : ان المنفصلة الحقيقية كقولنا : هذا العدد اما أن يكون زوجا او فردا ، لا يكفى فى كونها منفصلة حقيقية ، حصول الحكم بوقوع التعاند بين أجزائها . لأنا اذا قلنا : هذا الجسم اما أن يكون حجراً أو شجرا ، فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين أجزائه ، مع انها ليست منفصلة حقيقية ، بل الشرط فى كونها منفصلة حقيقية أن تكون أجزاؤها ممتنعة الاجتماع ، ممتنعة الارتفاع . فهذا الشرط لابد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقى .

الوجه الثالث : انه لا معنى لقولنا : اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا ، الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان . واذا كان كذلك فحينئذ يرجع حاصل هذه القضية الى انا وضعنا لمجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة . فان كان التفاوت ليس الا (فى) هذا القدر فهو ضعيف . لأن التفاوت فى العبارات المحضة غير ملتفت اليه ، وان كان فى أمر معقول حقيقى ، فلابد من الاشارة اليه . والقوم ما ذكروا ذلك البتة .

* * *

---

(١٠) السؤال : ص

قال الشيخ : ((القضايا الحملية ثمان))

ثم أخذ يذكرها مع امثالها (١١)

التفسير : موضوع القضية اما أن يكون شخصيا أو كليا . وبتقدير كونه كليا . فاما أن لا يبين فيه كمية الحكم ، واما ان يبين ان الحكم ثابت فى كل افراده ، واما ان يبين أن الحكم ثابت فى بعض أفراده . فهذه أربعة . وكل واحد منها ، اما ان يحكم عليه بالايجاب أو بالسلب . فالمجموع ثمانية .

مثال الشخصية الموجبة : قولنا : زيد كاتب . **ومثال الشخصية السالبة** : قولنا : زيد ليس بكاتب . **ومثال المهملة الموجبة** : قولنا : الانسان كاتب . **ومثال المهملة السالبة** : قولنا : الانسان ليس بكاتب . **ومثال الكلية الموجبة** : قولنا : كل انسان كاتب . **ومثال الكلية السالبة** : لا شيء من الانسان بكاتب . **ومثال الجزئية الموجبة** : قولنا بعض الناس كاتب . **ومثال الجزئية السالبة** : قولنا : ليس كل الناس بكاتب ، أو قولنا : بعض الناس ليس بكاتب ، أو قولنا : ليس بعض الناس بكاتب . فهذا هو الاشارة الى حصر القضايا الحملية فى هذه الثمانية .

---

(١١) نص عيون الحكمة : « والقضايا الحملية ثمان : شخصية موجبة ، كقولك : زيد كاتب ، وشخصية سالبة ، كقولك : زيد ليس بكاتب — والموضوع فيهما جميعا لفظ جزئي — ومهملة موجبة كقولك : « أن الانسان لفي خسر » (العصر ٢) ومهملة سالبة ، كقولك : الانسان ليس في خسر — والموضوع فى كليهما كلى : وتقدير الحكم عليه : مهمل . ومحصورة كلية موجبة . كقولك : كل انسان حيوان ، ومحصورة كلية سالبة . كقولك : ليس ولا واحد من الناس بحجر . وجزئية موجبة . كقولك : بعض الناس كاتب . وجزئية سالبة . كقولك : ليس كل انسان بكاتب ، وبعض الناس ليس بكاتب — فان كلتيهما تسلبان عن البعض ، ويجوز أن يكون فى البعض ايجاب —

وههنا مسائل :

المسألة الأولى : كل قضية موجبة فلها أجزاء ثلاثة : ذات الموضوع ، وذات المحمول ، والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما . بكون أحدهما موضوعا للآخر ، وبكون ذلك الآخر محمولا عليه . والدليل عليه : انا اذا قلنا : السماء كرة . فالمعقول من « السماء » أمر ، والمعقول من « الكرة » أمر آخر ، والمعقول من كون السماء موصوفة بأنها كرة أمر ثالث . بدليل : أنه يصح تعقل السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بأنها كرة . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

وأيضا : فالمثبت اذا اثبت أن السماء كرة . فاثباته متوجه الى هذه النسبة ، والمبطل اذا أبطل أن السماء كرة ، فابطاله متوجه الى هذه النسبة . فثبت : أن هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحمول . فاما قولنا : الجسم له سواد . فالجسم هو الموضوع ، والسواد في الحقيقة هو المحمول . وقولنا له : هو الصفة الدالة على هذه النسبة المخصوصة . وقد يجيء في كلام « الشيخ » أن السواد ليس بمحمول ، بل المحمول هو الأسود . وهذا عندى ضعيف . لأن ههنا ذاتا قائمة بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات ، وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة ، فالمحمول هو هذه الموصوفية . أما الصفة فليست الا السواد والبياض .

واذا عرفت هذا فنقول : ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه ، كانت النسبة خارجة عن المسمى ، وحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة دالة على النسبة ، وأما اذا كان المراد من المحمول ما ذكره « الشيخ » كانت النسبة المخصوصة أحد جزئى المعنى المفهوم من المحمول . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع افراد هذه النسبة بلفظة ثالثة زائدة . فلا يصح أن يقال : زيد هو كاتب . لأن لفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة . مكان افراده بلفظة أخرى تكريرا محضا .

المسالة الثانية : انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة ، بل نقول : القضية اما ان تكون ثلاثية أو ثنائية .

فان كانت ثلاثية . ينظر . فان كان حرف الربط متقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة . كقولنا زيد هو ليس ببصير . وذلك لأن الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب . واما ان كان حرف الربط متأخرا عن حرف السلب ، كانت القضية سالبة . كقولنا : زيد ليس هو ببصير . وذلك لأن حرف السلب رفع ذلك الربط وازاله .

فظهر بما ذكرنا : الفرق بين السالبة البسيطة ، وبين الموجبة المعدولة . وهذا الفرق من المهمات (١٢) لأنا نقول : ان الشرط فى انتاج الشكل الأول كون صغراه موجبة . ثم ان الانتاج يحصل مع الصغرى الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة . ولولا الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة ، والا لم يتم هذا الكلام .

واما ان كانت القضية ثنائية . لم تتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بـ (احدى) طريقتين : أما بالنسبة او بتخصيص (١٣) بعض الألفاظ بالسلب والبعض الآخر بالمعدول .

المسالة الثالثة : المهملة فى قوة الجزئية . فاذا قلت : الانسان ضاحك . فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا بالضحك فى وقت من الأوقات . لأن السلب العام الدائم ينافى أصل الايجاب ، ولا يتوقف صدقه على كون الكل موصوفا بذلك . فلا جرم أخذوا الضرورى وطرحوا مالا ضرورة فيه . فقالوا : المهمل فى قوة الجزئى .

المسالة الرابعة : الموجبة الكلية كقولنا : كل ج ب . لها شرائط بحسب موضوعها ، وشرائط بحسب محمولها .

ولنذكر الآن الشرائط المعتبرة فى جانب الموضوع . وهى ستة :

---

(١٢) لأنا نقولنا الشرط : ص

(١٣) عبارة الأصل : المعدولة الا بالطريقتين اما بالنسة او بالتخصيص

الأول : انا اذا قلنا : كل ج ب . فلا نعنى به الجيم الكلى ، ولا كل الجيمات ، من حيث هو كل ، بل المراد : كل واحد واحد من الجيمات . وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة فى باب الكلى والجزئى .

الثانى : انا اذا قلنا : كل ج . فلا نعنى به الشىء الذى حقيقته أنه ج . ولا نعنى به الشىء الذى يكون موصوفا بأنه ج . بل نعنى به الشىء الذى يصدق عليه أنه ج . سواء كانت حقيقته انه ج . أو كان شيئا موصوفا بانه ج .

واعلم : انا اذا قلنا : المراد من قولنا كل ج أى كل ما كان موصوفا بانه ج . لزم التسلسل . وذلك لأنا اذا سمينا ذلك الشىء الموصوف بالجيهية باسم ، وليكن هو د . فاذا قلنا : وكل د . عنينا به أيضا : ما يكون موصوفا بانه د . والكلام فيه كما تقدم ، فيلزم أن يكون كل شىء موصوفا ، لشىء آخر ، لا الى نهاية . وهو محال .

وأما ان قلنا : المراد من قولنا كل ج . أى كل ما كانت حقيقته وماهيته أنه ج . لزمنا أن لا ينعقد القياس المنتج البتة . لأنا اذا قلنا : كل ج ب . وكل ب أ . فقولنا فى الكبرى : وكل ب أ وجب ان يكون معناه : وكل ما كان موصوفا بانه ب . فانه محكوم عليه بانه أ . حتى يندرج الأصغر تحت هذا الحكم . اذ لو لم يكن المراد ذلك ، بل كان المراد نفس كونه ب محكوم عليه بالألف ، لم يلزم به اندراج الأصغر فى هذا الحكم ، فلم يلزم ثبوت الأكبر للأصغر .

فاما اذا قلنا : المراد من قولنا : كل ج هو أن كل شىء صدق عليه أنه ج سواء كانت حقيقته انه ج أو كان أمرا موصوفا بانه ج فعلى هذا التفسير تزول كل تلك الاشكالات .

الشرط الثالث : اذا قلنا : كل ج فلا نعنى به ما يكون ج دائما أو وقتا ما ، أو بحسب شرط ما . وذلك لأن الذى صدق عليه أنه ج أعم من الذى صدق عليه انه ج دائما ، أو لا دائما ، أو بحسب وقت ، أو بحسب شرط . **هذا هو المذكور فى الكتب .**

ولقائل ان يقول : انا اذا اردنا ان نأخذ الوصف الذى جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام ، وجب أن ناخذه على هذا الوجه . الا أن ذلك غير واجب . فان لنا ان نقول : كل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى على سبيل الضرورة ، فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى بدوام خال من الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى ، مع شرط اللادوام . فهو كذا .

وبالجملة : فجميع الجهات التى نعتبرها فى كيفية ثبوت المحمول للموضـــوع ، يمكن ايضا اعتبارها بالوصف الذى جعل الموضوع معه موضوعا . واذا اعتبرنا هذه الجهات فى وصف الموضوع وفى اثبات المحمول له ، ثم ركبنا البعض مع البعض ، كثرت القضايا كثرة عظيمة .

الشرط الرابع : قالوا : اذا قلنا : كل ج فلا نعنى به ما يكون موصوفا بانه ج فى الخارج ، اذ لو كان المراد ذلك ، لكنا اذا قدرنا موت الأفراس بالكلية ، حتى لم يبق فرس اصلا ، فحينئذ وجب ان يكذب قولنا : كل فرس حيوان . قالوا : بل المراد من قولنا : كل ج ما يكون جيما بحسب الفرض العقلى .

واقول : هذا الكلام محتاج الى مزيد تفسير وتلخيص ، وتحقيقه : انه قد يراد بالجيم ما يكون جيما فى الأعيان ، وقـــد يراد به الأمر الذى لو وجد فى الأعيان لكان جيما . فان عنينا بقولنا : كل ج المفهوم الأول ، فعند موت الأفراس بالكلية ، لا يصـــدق ان كل فرس حيوان ، أما لو عنينا المعنى الثانى ، صدق قولنا : كل فرس حيوان ، سواء حصل الفرس فى الوجود الخارجى ، أو لم يحصل .

الشرط الخامس : زعم « الشـــيخ أبو نصر الفارابى » ان قولنا : كل ج أى كل ما لا يمتنع ان يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين المكنتين قياسا بينا . مثل قولنا : كل ج يمكن أن يكون ب ثم قلنا : وكل ب على ان يكون ا . فهذا ينتج انتاجا بينا : أن كل ج يمكن ان يكون ا . لأن الصغرى دلت على أن الأصغر ممكن الاتصاف بالأوسط .

ثم اذا قلنا : وكل أوسط فانه يمكن أن يكون موصوفا بالأكبر ، وعنينا به : كل ما يمكن أن يكون موصوفا بالأوسط ، فانه يمكن أن يكون موصوفا بالأكبر ، فحينئذ يدخل الأصغر تحت الأوسط دخولا بينا ، ويكون القياس كاملا .

واما « الشيخ ابو على » فانه قال : اذا قلنا : كل ج فالشرط فيه أن يكون ج بالفعل ، ولو فى وقت واحد ، فان لم يكن كذلك ، فانه لا يصدق عليه انه ج .

واما القياس المؤلف من مقدمتين مركبتين ، فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق الذى ذكره « الشيخ أبو نصر » فان له ثبوت بطرق أخرى .

الشرط السادس : اذا قلنا : كل ج فيحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق عليه انه ج سواء كان كونه ج أو قبله أو بعده ، ويحتمل أن يكون المراد : كل ما يصدق انه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين : أن على التقدير الأول يصح أن يقال : كل نائم مستيقظ ، وعلى الثانى لا يصح ذلك .

فهذا جملة الكلام فى شرائط الموضوع .

المسألة الخامسة
فى
بيان الاحوال المعتبرة فى جانب المحمول

اعلم (١) : أن ثبوت المحمول للموضوع ، اما أن يكون على سبيل الوجوب ، او على سبيل الامتناع ، أو على سبيل الامكان . وهو أن لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع ، ولا واجب العدم له . والأول هو الواجب ، والثانى هو الممتنع ، والثالث هو الممكن .

ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت ، وقد يكون

---

(١) المؤلف عمل عنوانا للمسألة الخامسة وترك المسائل السابقة بلا عنوان . ولكثرة مسائله هنا ، لم نعمل عناوين .

اكثرى الثبوت ، وقد يكون متساوى الثبوت ، وقد يكون أقلى الثبوت ، وقد يكون دائم العدم .

المسألة السادسة : المنطقيون سموا الوجوب والامتناع والامكان بالجهات . وتحقيق الكلام فيه : أن هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيات مستقلة بانفسها قائمة بذواتها . فانا نعقل موجودا يكون فى نفسه سوادا أو بياضا أو حجرا أو مثلثا ، لكن لا نعقل موجوداً يكون فى نفسه مجرد أنه وجوب أو امتناع أو امكان . والعلم بذلك بديهى . وإذا عرفت هذا فنقول : أنا اذا اسندنا امرا الى أمر بالنفى او بالاثبات ، فأحد الأمرين هو الموضوع والثانى هو المحمول . وذلك الاسناد هو الارتباط . ثم ان ذلك الارتباط يجب أن يكون اما على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الامكان . وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط ، وكيفية من كيفياته ، ونعت من نعوته . وهذا هو المراد من قولنا : ان هذه المعانى جهات للقضايا .

المسألة السابعة : ضرورة الايجاب وضرورة السلب مشتركتان فى مسمى الضرورة . والأحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة فى كل واحد من هذين القسمين . فنقول : لكل شىء ضرورتان : **احداهما** : المتقدمة بالمرتبة على الوجود . **والثانية** : المتاخرة بالمرتبة عن الوجود .

اما القسم الأول : فنقول : كل محمول حصل لموضوع ، فان ذلك الحصول يجب أن يكون مسبوقا بالضرورة . فانه ثبت فى الحكمة : أن الشىء ما لم يجب لم يوجد . فنقول : المقتضى لتلك الضرورة : اما ذات الموضوع ، أو صفة من الصفات القائمة به ، أو وقت من أوقات وجوده ، أو قسم رابع مغاير لهذه الأقسام الثلاثة . اما القسم الأول : فهو ان تكون ذات الموضوع علة لكون ذلك المحمول ضرورى الثبوت له — وهذه هى الضرورة الذاتية الحقيقية — ويجب ان نعلم أن كل ما كان ضروريا بهذا التفسير ، فانه يكون دائما . ولا ينعكس . ثم نقول : تلك الذات ان كانت واجبة التحقق أزلا وابدا ، كان ذلك المحمول كذلك ، وان لم يكن كان المحمول واجب الثبوت للموضوع فى جميع زمان وجوده . كقولنا : الجسم يجب ان يكون حاصلا فى المحيز . واما القسم الثانى : وهو أن يكون المقتضى لتلك

الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع . فههنا اما أن تكون هذه الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات أو لا تكون . فان كان الأول فتلك الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات دائما . فالضرورى للشىء ، يجب أن يكون ضروريا لذلك الشىء . وان كان الثانى وهو أن لا تكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات . فههنا لا يعرف أن ذلك المحمول ضرورى الثبوت لتلك الذات ام لا . وذلك لأنا لما حكمنا أن تلك الصفة لما كانت مستلزمة لذلك المحمول كان التقدير أن يقال : كلما حصلت هذه الصفة لهذه الذات ، فانه يجب حصول المحمول الفلانى لهذه الذات . وان قلنا : لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات . فهذا ينتج : أن ذلك المحمول حاصل لتلك الذات ، لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى . أما اذا قلنا : لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه الذات ، لم ينتج شيئا ، لأن استثناء نقيض المقدم ، لا ينتج شيئا بل لو زودنا فى هذه القضية شرطا آخر ، وهو أن نقول : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى ، وكلما زالت هذه الصفة ، فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات . ففى هذه الصورة اذا زالت الصفة ، وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى . واقتصرنا على هذا القدر ، فهذه القضية نسميها بالمشروطة العامة . أما اذا قلنا : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلانى لا دائما ، بل مادامت الصفة تكون موجودة . فهذه القضية نسميها بالمشروطة الخاصة . وأما القسم الثالث : وهو أن يكون المقتضى لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من أوقات دوام ذات الموضوع . وذلك الوقت ان كان معينا فهو كقولنا : بالضرورة القمر منخسف فى وقت معين ، وان كان غير معين فهو كقولنا : بالضرورة الانسان متنفس . وأما القسم الرابع : وهو أن لا تحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب وصف من أوصافها ولا فى شىء من أوقاتها . فهذا المحمول لا يكون ضروريا

اصلا ، الا بحسب سبب منفصل عن الذات . ومثل هذا لا نسميه ضروريا ، ولكنه فى الحقيقه غير خال من الضرورة . لأنه لما ثبت فى الحكمة ان الشىء يجب أولا ، ثم يوجد ثانيا . فهذا الشىء لما وجد علمنا أنه كان قد وجب أولا عن سبب من خارج .

هذا كله بيان اقسام الضرورة السابقة على الوجود .

وأما (القسم الثانى . وهو) الضرورة اللاحقة للوجود (١٤) المرتبة عليه : فهذا هو الذى يسمى ضروريا بحسب الحمول . وتحقيق القول فيه ان يقال : ان الشىء اما أن يكون موجودا او معدوما . فان كان موجودا فوجوده ينافى عدمه ، لأن الشىء الواحد فى الحال الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا . واذا كان وجوده منافيا لعدمه ، كان أيضا منافيا لامكان عدمه . ومنافاة امكان العدم هو ضرورة الوجود .

فثبت : ان كونه موجودا يقتضى أن يكون واجب الوجود ، وان كان معدوما فعدمه ينافى وجوده ، فوجب ان يكون منافيا لامكان وجوده ، فيقتضى وجوب عدمه . فثبت : ان كونه معدوما يقتضى ان يكون واجب العدم . فظهر بهذا : صدق قولنا : « زيد » بالضرورة يمشى ، مادام يمشى . **فهذا تحقيق الكلام فيه .**

ومن البله المغفلين من قال : قول القائل : زيد بالضرورة يمشى مادام يمشى ، من باب ايضاح الواضحات . ومثل هذا لا يليق ذكره بالعقلاء ، وبايداعه فى الكتب . وزعم : أن هذا يجرى مجرى العبث العظيم .

واعلم : انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف أن الأمر كذلك ، بل المقصود منه شىء آخر ، وهو أنه قد يقع الاشتباه فى شىء معين ، انه هل هو ضرورى الثبوت أم لا ؟ فبعضهم ينفى كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة السابقة ، وآخر يثبت كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة ، وحينئذ يشتد الخصام ويقوى النزاع . وأما من كان

---

(١٤) للحصول : س

عارفا بالفرق بين هذين النوعين من الضرورى ، فانه لا يشتبه عليه ذلك ومثاله : انا اذا أثبتنا بالبرهان أن العالم ممكن الوجود لذاته ، فربما قال السائل : هذا محال . لأن العالم ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود . وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود ، وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود . فاذا كان لا حال له سوى الوجود والعدم ، وبين أن كل واحد منهما ينافى كونه ممكنا ، ثبت : أن القول بالامكان محال .

فنجيبه : بأن الذى ادعيناه (هو) نفى الوجوب السابق على الوجود الذى ادعيتموه (وهو) اثبات الوجود المتأخر عن الوجود المرتب عليه . ولا منافاة بين البابين . ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق ، والا لما أمكن دفع هذه العقدة .

المسألة الثامنة : الامكان قد نعنى به سلب الضرورة عن أحد الطرفين . فان سلبنا الضرورة عن طرف العدم ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن يكون ، بمعنى : انه لا يمتنع وجوده . وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته . وان سلبنا الضرورة عن طرف الوجود ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن لا يكون ، بمعنى أنه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته .

وههنا دقيقة : وهى أنه لا يلزم من صدق قولنا : يمكن ان يكون — بهذا التفسير — صدق قولنا : يمكن أن لا يكون — بهذا التفسير — وذلك ظاهر عند التأمل . وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العام . وقد نعنى به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى قولنا : يمكن أن يكون وأن لا يكون : هو انه لا ضرورة بحسب الذات لا فى الوجود ولا فى العدم . ولكن تدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت . وهذا المعنى هو المسمى بالامكان الخاص . وقد نعنى به سلب الضرورة بحسب الذات وبحسب الوقت . وهذا هو المسمى بالممكن الأخص .

واعلم : أن من وقف على هذه المقدمات الثلاث ، علم بالضرورة : أن هذا الثالث أخص من الثانى ، وأن الثانى أخص من الأول .

واعلم : أن قوما عظمـــاء لم يعرفوا الفرق بين الضرورة الســـابقة والضرورة اللاحقة ، ثم انهم علموا : أن الشىء ان كان موجودا فهو حـــال وجوده يكون واجب الوجود — وما يكون واجبا لا يكون ممكنا — وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم . وما يكون واجب العدم ، لا يكون ممكن الوجود . **وعند هـــذا قالوا** : الشىء بالنسبة الى الزمان الحاضر ، يمتنع أن يكون ممكن الوجود أو ممكن العدم ، بل هذا الامكان انما يحصـــل بالنسبة الى الزمان المستقبل . مثل أن يقال : هذا الشخص الذى هو الآن حى ، يمكن ان يبقى فى الزمان الثانى حيا ، ويمكن ان لا يبقى حيا . وسموا هذا الامكان : الاستقبالى . وزعموا : أن الامكـــان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه .

اما الحكماء . فقد زعموا : أن الامكان الحالى معقول . والشبهة (١٥) المذكورة انما قويت بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة المتقدمة عـــلى الحصول ، والضرورة المتأخرة عن الحصول . واما الامكان بهذا الوجـــه فهو أيضا اعتبار صحيح .

ومن العقلاء من قال : أن الامكان لا يعقل الا على الوجه الأول . واما على الوجه الثانى فهو باطل ، لأن قولنا : ان هذا الشىء يمكن ان يتغير فى الزمان المستقبل ، اما أن يكون المراد منه : أنه فى الحال الحاضر ممكن أن يتغير فى الزمان المستقبل ، أو المراد منه : انه اذا جاء ذلك الزمان المستقبل وحضر ، فانه عند ذلك الحضور يمكنه ان يتغير . فان كان المراد هو الأول فهو محال ، لأن وقوع التغير فى المستقبل مشروط بحصول المستقبل . وحصول المستقبل فى الحال محال ، فيكون التغير الواقع فى المستقبل ممتنع الحصول فى الحال . واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا ، لأن الشىء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا . وان كان المراد هو الثانى فهو باطل ، لأن المستقبل اذا حضر صار حالا ، فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال ، لامتنع حصـــوله فى المستقبل بعد صيرورته حاضرا حال . وهذا ينافى هذا الموضع .

---

(١٥) الشبهة : ص

المسالة التاسعة : اعلم : ان الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار حال الشىء فى نفسه ، وقد يراد بهما اعتبار حال الشىء فى الذهن . أما الأول فهو أن يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت فى نفسه من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن العقول والافهام . واما الثانى فهو أن يكون المعتبر كيفية حكم العقل بذلك . فان حكم حكما جزما فذاك هو الضرورى بحسب الذهن ، وان توقف ولم يجزم بالحكم ، فذاك هو الممكن بحسب الذهن .

والفرق بين الأمرين : أن كون العالم قديما اما ان يكون ممتنعا فى نفس الأمر أو يكون واجبا فى نفس الأمر ، واما أن يكون جائزا فى نفس الأمر . وذاك باطل لان كون الشىء منتقلا من العدم الى الحدوث ومن الحدوث الى العدم أمر ممتنع فى نفسه . فثبت : أن اتصاف العالم بالعدم ليس على سبيل الامكان فى نفس الأمر البتة . فأما فى الذهن فالامكان قائم . لأنه قبل قيام الدليل على أحد الطرفين يكون كل واحد منهما مجوزا . وهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم . فثبت : ان الجواز والامكان بحسب الأمر (فى) نفسه غير حاصل . فثبت : أن الجواز والامكان بحسب الذهن والعقل حاصل ، فوجب القطع بأن الامكان فى نفس الأمر مغاير للامكان الذهنى ، وان حاصل الأمر فى الجواز الذهني الشك والتوقف عن الحكم . وأما الجواز بحسب الأمر : فهو جزم الذهن بانه فى نفسه غير ممتنع اصلا . فثبت بما ذكرنا : ان الشىء قد يكون واجب الثبوت فى نفسه وان كان ممكنا بحسب الذهن . وأما عكسه وهو أن يكون الشىء ممكنا فى نفسه وان كان واجب الثبوت فى الذهن ، فهذا أيضا كثير الوجود . وذلك أيضا يدل على الفرق المذكور .

المسالة العاشرة
فى
اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها الى موضوعاتها

اعلم : انا قبل الخوض فى المقصود نقدم مقدمتين :

المقدمة الأولى : ان القضية لا تكون قضية الا اذا ثبت محمولها الى

موضوعها ، اما بالايجاب أو بالسلب . وهذا القدر لابد منه لتصير القضية قضية . فاما بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب ، اعنى بيان أن ذلك الثبوت ضرورى أو ممكن أو دائم او مؤقت ، فذلك مما لا حاجة فى كون القضية قضية الى ذكرها .

والمقدمة الثانية : انك قد عرفت أن كل ضرورى فهو دائم . لكن ليس كل دائم ضرورى ، فانه قد يكون دائما لأجل وجود السبب المنفصل . وعلى هذا التقدير فيكون الضرورى أخص من الدائم فيكون اللادائم اخص من الضرورى لما ثبت أن نقيض الأخص ، اعم من نقيض الأعم .

واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : اذا حكمنا بكون موضوع متصفا بمحمول . فاما ان لا يذكر بعده كيفية ذلك الاتصاف أو بذكر . فان كان الأول فهو القضية المسماة بالمطلقة العامة . فان الثابت باللاضرورة والثابت بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما ، متشاركون فى أصل الثبوت . والحكم باصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شىء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما .

وأما ان ذكرنا فى القضية كيفية ذلك الثبوت . فتلك الكيفية اما الضرورة ، أو الامكان ، أو الدوام ، أو اللادوام ، أو ما يتركب من بعض هذه الأقسام مع بعض .

أما بيان ان تلك الكيفية هى الضرورة : فان ذكرنا ان ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع . فهذه القضية هى المسماة بالضرورة المطلقة وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلانى للموضوع ، فهى التى سميناها بالمشروطة العامة . وان ذكرنا ان هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب الوصف الفلانى ، وغير ضرورى الثبوت بحسب الذات . فهى التى سميناها بالمشروطة الخاصة . وان ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب وقت معين ، فهو الوقتى . وان ذكرنا ان هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب وقت غير معين ، فهو المنتشر .

وأما بيان أن تلك الكيفية هى الدوام : فان ذكرنا أن المحمول دائم

بدوام ذات الموضــوع ، فهــذه القضـــية هى الدائمة . وان ذكــرنا أن المحمول دائم بدوام الوصف الفلانى لذات الموضوع ، فهذه القضية هى العرفية العامة . وقد تسمى أيضا بالمطلقة المنعكسة ، سبب أن السالبة الكلية اذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس ، أما اذا كانت فى هذا الباب فانها تنعكس . وان ذكرنا أن المحمول يدوم بدوام الوصف الفلانى ، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع ، فهى العرفية الخاصة .

واما بيان أن تلك الكيفية هى الامكان : فهى اما بالامكان العـام أو الخاص ، أو الأخص ، أو الاستقبال .

اما بيـــان أن تلك الكيفيـــة هى الحصـــول بشرط اللاضرورة :

فهو أن يقال (١٦) : هذا الموضوع موصـــوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون ضرورى الثبوت له . وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه غير الدائم والدائم الخالى عن الضرورة ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللاضرورية .

واما بيـــان ان تلك الكيفيـــة هى الحصـــول بشرط اللادوام :

فهو أن يقال : هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكـــون دائم الثبوت له . ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية اللادائمة . ولا شك أنها اخص من الوجودية اللاضرورية .

فمجموع القضايا المذكورة ههنا هى هذه : أ ــ الضرورية ب ــ المشروطة العامة ج ــ المشروطة الخاصة د ــ الوقتية هـ ــ المنتشرة و ــ الدائمة ز ــ العرفية العامة ح ــ العرفية الخاصة ط ــ الوجودية اللاضرورية ى ــ الوجودية اللادائمة يا ــ المكن العام يب ــ المكن الخاص يج ــ المكن الاستقبالى يد ــ المطلقة العامة .

---

(١٦) أن لا يقال : الأصل .

المسألة الحادية عشرة

فى

بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة

اعلم : انا اذا قلنا ج يمكن ان يكون ب فالجيم هو الموضوع ، ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن أن يكون ب . وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء ، وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل . اما على التقدير الأول ، فهذه القضية تكون فى الحقيقة مطلقة عامة . وذلك لأنا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ، ولم نبين أن حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع أهو بالامكان او بالوجوب ؟

وليس لقائل أن يقول : انا بعقولنا نعلم ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة . وذلك لأن العبرة فى كون القضيه مطلقة وموجهة ، أن تكون الجهة مذكورة فى اللفظ أو غير مذكورة ، اذ لو كفى فى كونها موجهة حصول تلك الكيفية فى نفس الأمر ، كانت كل قضية موجهة ، ولم يكن شىء منها مطلقا . واما على التقدير الثانى ، فان القضية الممكنة تصير وجودية لاضرورية . وذلك لأنا لما حكمنا بان هذا الامكان جهة الحمل ، الا انه نفس المحمول ، وجب وجود شىء آخر يكون هو المحمول ، فيصير تقدير قولك ج يمكن أن يكون ب هو أن الجيم موصوف بالباء ، مع نعت الامكان . ولا معنى للوجود اللاضرورى الا ذلك . فثبت : أن على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميز عن سائر القضايا

المسألة الثانية عشرة

فى

بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب

اعلم : انا اذا قلنا : بالضرورة كل ح ب فهذا يحتمل وجهين :

احدهما : أن تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد من آحاد ذلك الموضوع .

والثانى : ان تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل تلك الآحاد من حيث انه كل .

والفرق بين البابين ظاهر ، وتقريره من وجهين :

الأول : ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد . فاذا كان كذلك لم يمكن الحكم على احدهما عن الحكم على الآخر . واقصى ما فى الباب : انه يلزم من صدق الحكم فى احدهما صدق الحكم فى الآخر ، الا أن هـــذا لا يمنع من وقوع التغاير فى الحكم .

الثانى : هو أن العلم الضرورة حاصل بانه لا يمتنع فى كل واحد واحد ، من الناس الموجودين أن ياكلوا وقت المغرب ، الخبز مع اللبن . فاما أن الكل من حيث انه كل ، هل يمكن ذلك فيه ام لا ؟ فهو محل الشك . والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة .

المسالة الثالثة عشرة : اعلم : أنه فرق بين قولنا : بالامكان ليس ، وبين قولنا : ليس بالامكان . فان الأول يفيد الســـلب مع حصول قيد الامكان . والثانى يفيد رفع الامكان . وكذلك فرق بين قولنا : بالوجوب ليس ، وليس بالوجوب فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب . والثانى يفيد رفع الوجوب . وهذا الفرق أمر ظاهر جلى . و « الشيخ » كرره فى أكثر كتبه ، وبالغ فى التحرير عن اهماله .

ولقد رأيت فى كتاب « المباحث » ان « بهمينار » طلب منه دليلا على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فكتب اليه : « ان الشىء الواحـــد لو صدر عنه أ او ب لكن أ ليس ب . فيلزم أن يقال : صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ . وذلك متناقض »

وقلت : هذا ليس بشىء ، لأنه ان كان الالزام هو الذى صدر عنه شىء ، فقد صدر عنه ايضا ماليس ذلك الشىء . فهذا حق . لكن لم قلتم : انه باطل . فانه ليس النزاع الا فيه ؟ وان كان الالزام هو الذى صدر عنه شىء ، ولم

يصدر عنه ذلك الشيء ، فلم قلتم : ان هذا لازم ؟ فان قلتم : لما صدق أن الشيء الذى صدر عنه شيء صدر عنه ما ليس بذلك الشيء ، لزمه ان يصدق أن الذى صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء . فلم قلتم : ان ذلك لازم ؟ والدليل عليه : أنه (لما) لم يلزم من صدق قولنا : بالامكان ليس ، صدق قولنا : ليس بالامكان . ولا من صدق قولنا : بالوجوب ليس ، صدق قولنا : ليس بالوجوب . فكذلك لا يلزم من صدق قولنا : صدر عنه ما ليس كذا ، صدق قولنا : لم يصدر عنه كذا .

المسالة الرابعة عشرة : قال قوم : ان القضية لا تصدق كلية الايجاب ، الا اذا صدقت دائمة الايجاب ، والا فليصدق السلب فى بعض الأزمنة لبعض الأفراد ، وحينئذ يصدق السلب الجزئى ، لكن صدق السلب الجزئى ينافى صدق الايجاب الكلى ، بدليل : أن من ذكر ايجابا كليا فاراد آخر أن يكذبه فيه ، فانه يذكر السلب الجزئى . فثبت : أن القضية لا تصدق كلية ، الا اذا صدقت دائمة .

وقال الأكثرون : انا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فمعناه : انه لا فرد يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحمول ثبوتا غير متبين أنه من باب الدوام أو اللادوام أو الوجوب أو الامكان . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أن الكلية لا توجب الدوام . واعلم : أن هذا البحث لفظى والقول الثانى أقرب .

المسالة الخامسة عشرة : اتفقوا على أن الدوام فى الجزئيات قد يحصل بدون الضرورة ، اما فى الكليات فالمشهور ان الدوام فيها لا يحصل الا مع الضرورة . وعندى : أن ذلك غير لازم . والدليل علية : ان جميع أفراد النوع الواحد ، يجب أن يكون حكمها واحدا . فانه اذا ثبت انه يجوز فى حق بعض تلك الأفراد حصول الدوام الخالى عن الضرورة ، وجب أن يكون هذا التجوز قائما فى حق الأفراد ، وحينئذ يجوز حصول الدوام الخالى عن الضرورة فى حق جميع الأفراد .

المسالة السادسة عشرة : الحق عندى : أن القضية لا يمكن الحكم

بها على سبيل الكلية ، الا اذا كانت ضرورية . والدليل عليه : أن قولنا : كل ج لانعنى به : كل ما دخل فى الوجود من آحاد الجيمات ، حتى يكون الحس وافيا باثبات هذه الكلية ، بل نعنى به : كل ما اذا وجد فانه يصدق عليه عند وجوده أنه ج ولو لم يكن ذلك الحكم ضروريا ، فكيف يعلم أنه أبدا يكون كذلك ؟ فثبت : أن الحكم بجزم الكلى لا يمكن الا اذا كان ضروريا .

فان قالوا : السنا نقول : كل كوكب شارق وغارب ، مع أن هذا الحكم ليس بضرورى ؟ قلنا : بلى . هو ضرورى بحسب وقت ما ، فأما الذين يعتقدون أنه غير ضرورى فانه لا يمكنهم أن يحكموا لمثل هذا الحكم الكلى على سبيل الجزم .

المسألة السابعة عشرة : المشهور : أن أعم القضايا هو الممكن العام ، وتحته المطلق العام . ولى فيه اشكال . وذلك لأن القضية الممكنة العامة أما أن يكون الامكان محمولا فيها ، واما أن يكون الامكان جهة للحمل . فان كان الامكان محمولا ، فهذه القضية فى الحقيقة مطلقة عامة ، لأنا نسبنا محمولها — وهو ذلك الامكان — الى موضوعها ، وما بينا كيفية ذلك الاثبات ، ولا معنى للمطلق العام الا ذلك .

واما ان كان الامكان جهة للحمل ، فلابد وأن يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشىء . مثلا : اذا قلنا بالامكان العام : كل ج ب . فاذا لم يكن هذا الامكان محمولا كان المحمول هو نفس الباء ، فيصير معناه : أن الباء ثابت للجيم بشرط أن لا يكون ممتنع الثبوت له . وهذا الشرط كالهذيان . لأن كل ما كان ثابتا للشىء لم يكن ممتنع الثبوت له ، فكان اعتبار هذا الشرط عبثا .

المسألة الثامنة عشرة : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام : ان يكون سلب أو ثبوت .

لقائل أن يقول : انه سلب محض ، لأنه محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب ، ينتج : انه محمول على العدم . والمحمول على العدم عدم . ينتج : أن الامكان العام مفهوم عدمى . أما قولنا : الامكان

العام محمول على الامكان الخاص ، فظاهر . وأما قولنا : الامكان الخاص عدمى ، فلأنه (١٧) لو كان أمرا ثابتا لكان ممكنا لذاته ، وكان امكانه زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأما قولنا : المحمول على العدم ، عدم ، فهو أيضا ظاهر لامتناع قيام الموجود بالمعدوم .

ولقائل ان يقول : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام أن يكون ، هو أنه لا يمتنع وجوده ، وهو عبارة عن سلب الامتناع ، والامتناع عدم محض . وسلب العدم ثبوت . فالامكان العام : مفهومه ثبوتى .

ثم نقول : بتقدير أن يكون ثبوتيا ، لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات والامكان الخاص ، اذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجوب بالذات عن الامكان الخاص بفصل . وكل ما يكون كذلك فهو مركب ، وكل مركب ممكن لذاته . فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ، ممكنا بالذات . هذا خلف .

المسألة التاسعة عشرة : اعلم : انا قد استقصينا الكلام فى الكلى الموجب . ولنذكر الآن شيئا من احكام الكلى السالب : فنقول : قد ذكرنا انا اذا قلنا : كل ج ب معناه : اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان . أن ذلك الثبوت دائم او غير دائم ، أو ضرورى أو ممكن ، بل المراد منه : هو القدر المشترك بين كل هذه الأقسام ، وهو أصل الثبوت مع قطع النظر عن تلك الزوائد . وهذه هى الموجبة المطلقة العامة . واذا عرفت هذا فى الموجبة المطلقة العامة ، فافهم مثله فى السالبة المطلقة العامة . فاذا قلنا : لا شىء من ج ب كان معناه : لا شىء من آحاد الجيم الا ويصدق عليه أنه سلب عنه الباء ، من غير بيان أن ذلك السلب دائم أو غير دائم ، أو بالضرورة أو بالامكان . وعلى هذا التقدير فانه حق قولنا : لا شىء من الناس بمتنفس وضاحك ، لأنه لا احد من النـــاس الا ويسلب عنه التنفس والضحك وقتا ما . ومتى صدق السلب فى وقت ما ، فقد صدق أصل السلب . وهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة . وأما فى العرف . فانه يقيد بقيد زائد على هذا المفهوم . فقولنا : لا شىء من

---

(١٧) لأنه : ص

ج ب يفيد أن المحمول دائم السلب فى جميع زمان حصول الوصــف ، الذى حصل الموضوع معه موضوعا . ونحن نسمى هذا بالسالبة العرفية العامة . وعلى هذا التفسير فقولنا : لا شىء من الناس بمتنفس وضاحك ؛ يكون كاذباً .

المسالة العشرون : ان السالبة الجزئية يعبر عنها بثلاث عبارات **فالعبارة الأولى** : قولنا : بعض الناس ليس بكاتب . وهذا شبه الموجبة المعدولة ، لأن بعض الناس ، موضوع ، وقولنا : ليس بكاتب هــو المحمول . وعلى هذا التقدير تكون القضية موجبة معدولة . **والعبــارة الثانية** : قولنا : ليس بعض الناس بكاتب . وهذا صريح فى السلب الجزئى. **والعبارة الثالثة** : قولنا : ليس كل الناس بكاتب . والمفهوم الأول من هذا اللفظ انما هو سلب المحمول عن الكل ، الا أن الســلب عن الكل قــد يكون لأجل السلب عن بعض الآحاد ، وقد يكون لأجل السلب عن جميع الآحاد . والأول واجب الاعتبار ، والثانى غير واجب الاعتبار . فطرحوا المشكوك واكتفوا بالمتيقن . فقالوا : معناه سلب الحكم عن البعض . وعلى هذا التقدير فمفهوم الأول هو سلب الحكم عن الكل ، وبواسطته يفيد سلب الحكم عن البعض .

واعلم : أنه فرق بين قولنا : ليس كل ، وبين قولنا : كل ليس . فقولنا : ليس كل : يفيد سلب العموم ، وقولنا : كل ليس : يفيد عموم السلب . وهذا بحسب التركيب اللفظى موجبة معدولة .

المسالة الحادية والعشرون : صدق السلب الجزئى لا يمنع من صدق السلب الكلى . والدليل عليه : أن المنافاة بين السلب والايجاب ، اتم من المنافاة بين السلب والسلب . فاذا كان ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع من ثبوت الايجاب فى الجزئى الآخر ، فبأن لا يمنع من ثبوت ذلك السلب فيه كان أولى . **وأيضا** : فلو كان ثبوت السلب فى جزئى يمنع من ثبوته فى جزئى آخر ، لوجب أن تكون السالبة الكلية كاذبة ، لأنها تفيد حصــول ذلك السلب فى جميع الجزئيات . ولما لم يكن كذلك ، علمنا :

ان ثبوت السلب فی جزئی لا یمنع من ثبوته فی جزئی آخر ، ولا یقتضی حصول الایجاب فی الجزئی الآخر .

واما الذین قالوا : ان تخصیص الشیء بالذکر یدل علی نفی الحکم عما عداه . فذلك الشیء مبنی علی عرف مضطرب ، فان موضوع القضیة اذا کان شخصا معینا ، لم یحصل هذا الوهم . فقولنا : زید قائم ، لا یوهم أن غیره لیس بقائم . واذا کان « کلنا » اوهم ذلك ، فانه اذا قیل : الفساق حجبوا عن الدخول علی الأمیر ، اوهم ذلك ان الزهاد لم یحجبوا عن الدخول .

وبالجملة : فالبحث عن أحکام اللغات الخاصة لیس من شان المنطقی .

المسالة الثانیة والعشرون : القضیة لابد لها من جزءین . وهما الموضوع والمحمول . کقولنا : زید قائم . ومثل هذه القضیة تسمی ثنائیة . فان صرح فیها باللفظة الدالة علی الارتباط ، کقولنا : زید هو قائم سمیت **ثلاثیة** . فان ذکر ذلك بفظة دالة علی کیفیة ذلك الارتباط وهو المسمی بالجهة ، **سمیت رباعیة** . کقولنا : زید یجب أن یکون حیوانا .

فان قال قائل : القضیة قد یذکر فیها ما یدل علی کمیة الحکم . واللفظ الدال علی هذه الکمیة یسمی **سورا** . وهو فی الایجاب الکلی ، قولنا : « کل » وفی السلب الکلی قولنا : « لا شیء » و « لا واحد » وفی الایجاب الجزئی ، **قولنا** : « **بعض** » وفی السلب الجزئی قولنا : « لیس بعض » ــ « بعض لیس » ــ « لیس کل »

وقد تذکر القضیة خالیة عن اللفظ الدال علی کمیة الحکم . وهی القضیة المهملة . واذا ثبت هذا فنقول : انهم سموا القضیة ثلاثیة اذا کان اللفظ الدال علی الارتباط مذکورا ، وسموها رباعیة اذا کان اللفظ الدال علی کیفیة ذلك الارتباط مذکورا . فلم لا یسموها خماسیة اذا کان اللفظ الدال علی کیفیة ذلك الارتباط مذکورا . ولم لا یسموها خماسیة اذا

كان اللفظ الدال على كمية الحكم مذكورا ؟ قلنا : ذلك الارتباط معنى زائد على ذات الموضوع والمحمول . وتلك الجهة ايضا مفهوم زائد على الارتباط . فاما ههنا فالسور ليس أمرا زائدا على ذات الموضوع . فان قلنا : كل ج ب . فالموضوع فيه : هو كل واحد واحد من الجيمات ، فالسور ليس أمرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق .

المسألة الثالثة والعشرون : الترتيب الصحيح : أن يكون الموضوع مقدما فى اللفظ ويكون المحمول مذكورا عقيبه . لأن الموضوع هو الذات القائمة بالنفس ، والمحمول حكم من أحكامها وحالة من أحوالها . والغنى مقدم على المحتاج ، فوجب تقديم الموضوع على المحمول فى اللفظ كقولنا : الله معبودنا ومحمد نبينا . أما لو عكسنا فانه يفيد فى العرف حصر ذلك الموضوع . كقولنا : معبودنا الله ، ونبينا محمد . وأما اللفظ الرابط : فقالوا : مكانه الطبيعى ان يكون متوسطا بين الموضوع والمحمول . فيقال : زيد هو قائم . لأن هذا الارتباط نسبة بينهما . فاللفظ الدال عليه يجب أن يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحمول . وأما الجهة فالمستعمل فى لغة العرب أن تكون مقدمة على اللفظ الرابط . فيقال : زيد يجب أن يكون كاتبا .

هذا هو الكلام فى الموجبات .

أما السوالب . فالقضية ان كانت خالية عن الجهة ، وجب أن يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط . فيقال : زيد ليس هو بقائم فان ذكر اللفظ الرابط صارت القضية موجبة معدولة كما بيناه ، وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة . فاذا قلت : يجب أن يكون كذا ، كان نقيضه بان تقول : ليس يجب أن يكون كذا . أما لو تأخر حرف السلب عن الجهة ، لم يكن ذلك مناقضا له ، بل ان كان ذلك فى مادة الامكان ، اجتمعا على الصدق . كقولنا : يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون . وان كان فى مادة الوجوب أمكن اجتماعهما على الكذب . كقولنا : يجب أن يكون ، يجب أن لا يكون .

المسألة الرابعة والعشرون

فى

ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان ما ليس بخير ، ففيه عقد انه ليس بخير ، وفيه عقد أنه شر ، وعقد أنه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر ، لأنهما قد يصدقان ولا عقد انه ليس بشر ، لأنهما قد يصدقان ، بل المنافى له عقد أنه خير . ولما ثبت ان المنافى بعقد انه ليس بخير ليس الا عقد أنه خير ، وجب أن لا يكون المنافى بعقد انه خير الا عقد أنه ليس بخير . تحقيقا للمنافاة من الجانبين .

الحجة الثانية للخير : (هو) انه خير ، وهو ذاتى له ، وانه ليس بشر . وهو عرضى له . واعتقاد انه ليس بخير ، يرفع اعتقاد انه خير . وهو الأمر الذاتى . واعتقاد انه شر يرفع اعتقاد أنه ليس بشر . وهو الأمر العرضى . والواقع للأمر الذاتى أقوى منازعة من الواقع للأمر العرضى ، ينتج : أن اعتقاد انه ليس بخير اقوى معاندة من اعتقاد انه شر .

الحجة الثالثة : الشر لولا نه ليس بخير ، لما كان اعتقاده رافعا اعتقاد انه خير . وذلك يدل على ما ذكرناه .

المسألة الخامسة والعشرون

فى

بيان طبقات الملازمات

الطبقة الأولى للوجوب

واجب ان يوجد	ليس بواجب ان يوجب
ممتنع أن لا يوجد	ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس بمكن العامى أن لايوجد	ممكن العامى ان لا يوجد

الطبقة الثانية للامتناع

واجــب أن لا يوجـــــد	ليس بواجب أن لا يوجـــــد
ممتنـــع أن يوجــــــد	ليس بممتنـــع أن يوجـــد
ليس بالممكن العامى أن يوجد	ممكن العـــامى أن يوجـــد

الطبقة الثالثة للامكان الخاص

ممكن أن يكـــون	ليس بممكن أن يكـــون
ممكن أن يكـــون	ليس بممكن أن يكـــون

وكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث متلازمة متعاكسة ونقائضها أيضا كذلك . وأما اللازم الذى يكون أعم من الملزوم ، فالضابط فيه : أن نقيض كل طبقة يكون لازما أعم للطبقة الأخرى . وذلك لأن الطبقات لما كانت ثلاثة كان نقيض الواحدة منها يندرج تحته الباقيتان (١٨) فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منها بعينه يكون أعم منها .

ثم ههنا سؤالات (١٩) :

الأول : قول القائل : ن قولنا : واجب ان يوجد ، يلزمه انه ممتنع أن لا يوجد (وهذا) إنما صح لو كان المفهوم من قولنا : واجب أنيوجد ، مغاير للمفهوم من قولنا : ممتنع أن لا يوجد ، لامتناع كون الشىء لازما لنفسه . لكنا لا نعقل من كون الشىء واجب الوجوب ، الا أنه يمتنع عدمه . واذا كان احد المفهومين عين الآخر ، بطل القول بجعل احدهما لازمـــا للآخر .

الجواب : ان الوجوب عبارة عن التعين التام للموجود ، والامتناع عبارة عن التعين التام للمعدوم . وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين .

السؤال الثانى : انكم اثبتم لقولنا : واجب ان يوجد ، لازمين : أحدهما :

---

(١٨) تقرأ أيضا : المنافيتان (١٩) اشكالات : ص

قولنا : ممتنع ان لا يوجد . والثانى : قولنا : ليس بممكن العامى أن لا يوجد . الا أن هـــذا الكلام معناه : انه ليس بممتنع ان لا يوجـــد (وهو) نفى (ونفى) النفى عين الاثبات . فيصير معنى قولكم : ليس بالممكن العامى أن لا يوجد ، هو أنه ممتنع أن لا يوجد . وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع أن لا يوجد ، وبين قولنا : ليس بالممكن العامى ان لا يوجد ، الا فى اللفظ . والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن أن يقال : ان أحدهما يلزم الآخر ؟

الجواب : ان سؤالكم انما يتوجه اذا قلنا : ان الامكان العام سلب ضرورة العدم . اما ان قلنا : انه مفهوم ثبوتى ، يلزمه سلب ضرورة العدم . فربما اندفع هذا السؤال .

السؤال الثالث : انكم ذكرتم فى الطبقة الثالثة ان قولنا : ممكن أن يكون ، يلزمه ممكن أن لا يكون . وهذا ايضا مشكل ، لأن هـــذا الكلام انما يستقيم فى الممكن الخاص . واذا كان كذلك ، فقولنا : يمكن أن يكون بالامكان الخاص ، معناه : انه لا امتناع فى وجوده ولا فى عدمه . فيكـــون المفهوم من قولنا : يمكن أن لا يكون ، جزءا من قولنا : يمكن ان يكـــون واذا كان جزءا منه ، امتنع جعله لازما خارجيا .

والجواب : انا ادعينا اللزوم فاما كونه لازما خارجيا فما ذكرنا .

***

قـــال الشـــيخ : « النقيضـــان (٢٠) فى الشخصيات هما قضيتان مختلفتان بالايجاب والسلب ، بعد الاتفاق فى معنى الموضوع والمحمول والشرط والاضافة والجزء والكل (ان كان هناك جزء وكل (٢١) والفعل (٢٢) والمكان والزمان »

التفسير : ههنا مســـائل :

---

(٢٠) النقيضان : ص ـــ النقيضتان : ع

(٢١) زيادة من عيون الحكمة (٢٢) والفعل والقوة : ع

المسألة الأولى

فى

حـــد التناقض

فنقول : التناقض اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهـــة يقتضى (بها) لذاته أن تكون احداهما صادقة والأخرى كاذبة . فالاختلاف كالجنس العالى لأن الاختلاف قد يكون بسبب التغاير فى الموضوعات أو المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف فى الايجاب والسلب . ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب التنافى . كقولنا : هذا متحرك ، هـــذا ليس بساكن . وقد يوجد التنافى .

ثم هذا الاختلاف الواقع بالايجاب والســـلب ، الموجب للتنـــافى قد يكون بحيث يوجب التنافى العرضى . كقولنا : هذا انسان ، هذا ليس بحيوان . فان التنافى انما حصل لأن قولنا : ليس بحيوان يقتضى أنه ليس بانسان . وقد يوجب التنافى الذاتى ، كقولنا : هذا انسان ، هذا ليس بانسان . والمراد من هذا التنافى : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ، ويمتنع أيضا اجتماعهما على الكذب .

ثم ههنا بحث . وهو أن القضايا لا تخلو عن الوجـــوب والامتناع والامكان . والصدق فى الوجوب انما يكون فى الثبوت ، وفى الامتناع فى العدم . والكذب بالعكس . وأما فى الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه فى الماضى والحاضر وقوعا لا وجوديا .

(وأما) فى المستقبل . فالمشهور أنه لا يتعين فيه الصدق ، لأن احد الطرفين لو تعين للصدقية والآخر للكذبية ، فحينئذ يصير الصـــادق واجب الوقوع ، والكاذب ممتنع الوقوع . ولا تبقى القدرة والاختيار البتة .

واعلم : أن الصدقية والكذبية وصفان حقيقيان فى نفس الأمر ، والوصف الحقيقى الثابت فى نفس الأمر يمتنع قيامه بموصوف مبهم فى نفس الأمر ، لأن المبهم فى تعين الأمر لا وجود له فى نفس الامر . وما لا وجود له فى نفس الامر امتنع حصول غيره له . فثبت : أن هذه الصدقية والكذبية

لابد لكل واحد منهما من محل معين ، ومتى كان الأمر كذلك ، كان القول بالجزء لازما قطعا . فهذا هو الكلام فى حد التناقض .

المسألة الثانية

فى

بيان شرائط حصول التناقض

كلام « الشيخ » فى جميع كتبه يدل على ان التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية . وعندى : انه يكفى فى تحقق التناقض : وحدة الموضوع ، ووحدة المحمول ووحدة الزمان . فاذا حصلت هذه الأمور فقد حصل التناقض بين الايجاب والسلب ، لأن ثبوت الشىء المعين للشىء المعين فى الزمان المعين ، ولا ثبوته فى عين ذلك الزمان : مما (٢٣) لايجتمعان ولا يرتفعان . وأما سائر الأمر المعدودة فداخلة فيما ذكرناه .

أما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل ، فداخلتان فى وحدة الموضوع وذلك لأنا اذا قلنا : كل متحرك متغير ، حال كونه متحركا . فقد صدقنا . واذا قلنا : المتحرك غير متغير ، حال ما لا يكون متحركا ، فقد صدقنا ايضا . وذلك لأن المحكوم عليه بانه متغير ، هو الذات الموصوفة بالحركة . والمحكوم عليه بأنه غير متغير ، هو الذات العارية عن المتحركية . فالموضوع فى احدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الجزء والكل فكذلك . لأنا اذا قلنا : الزنجى اسود اى فى جلده ، ثم قلنا : الزنجى ليس باسود اى فى سنه . كان تقدير الكلام : جلد الزنجى أسود ، سن الزنجى ليس باسود . وظاهر الموضوع فى احدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل ووحدة المكان . فهى داخلة فى وحدة المحمول . فانا اذا قلنا : زيد بن ابى بكر ، ليس بابن عمر ،

---

(٢٣) بما : ص

فالمحمول فى احدى القضيتين (وهو) ابن (٢٤) شـــخص . والمسلوب فى القضية الأخرى (وهو) ابن شخص آخر . فقد تغاير المحمولان .

وأما وحدة القول والفعل . فكذلك . لأنا اذا قلنا : الخمر التى فى الدن مسكرة . وعنينا أن لها صلاحية ان توجب السكر عندما يشربها الحيوان . قلنا : انها ليست بمسكرة — اى أنها غير موجبة للاسكان فى الحال — كان المحمول فى القضية الأولى غير المحمول فى القضية الثانية .

وأما وحدة المكان . فكذلك . لأنا اذا قلنا : زيد جالس — اى على الأرض — زيد ليس بجالس — اى على السماء — فلا شك فى تغاير المحمولين . فثبت بمجموع ما قررنا : أن وحدة الموضوع ، ووحدة المحمول ، ووحدة الزمان كافية . وأما الخمسة الباقية فهى كالمكررة .

***

قـــال الشـــيخ : « ومن المحصـــورات ان تكون هـــذه الشرائط موجودة . ثم ان أحدهما (٢٥) كلى والآخر جزئى »

التفســـير : برهان هذا الشرط من وجهين :

الأول : هو (أن) المتناقضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ، ويمتنع ارتفاعهما معا . فنقول : اما الجزئيتان فلا يمتنع اجتماعهما معا فى بعض المواد . كقولك : بعض الانسان كاتب ، بعض الانسان ليس بكاتب . وايضا : بالضرورة بعض الحيوان انسان ، وبالضرورة بعض الحيـــوان ليس بانسان . وأما الكليتان . فلا يمتنع اجتماعهما فى بعض المواد عـــلى الكذب . كقولك : كل انسان كاتب ، لا واحد من الانسان بكاتب . فثبت : أن الجزئيتين لا يتناقضان ، وأن الكليتين أيضا لا يتناقضان ، فلم يبق الا أن يقال : المتناقضان هما الكلى والجزئى .

---

(٢٤) ابنه : ص
(٢٥) ان : سقط ع

الوجه الثانى فى تقرير ذلك : أنا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فنقيضه هو الذى يرفع هذه الكلية . وقد عرفت : أنه يكفى فى ارتفاع الكلية : حصول السلب الجزئى . فثبت : أن نقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى . واذا كان كذلك ، لزم أن يكون نقيض السالب الجزئى هو الموجب الكلى أيضا . ضرورة أن التناقض لا يحصل الا من الجانبين .

ثبت بهذين الدليلين : انه لابد فى حصول التناقض فى الكليات من رعاية هذا الشرط .

واعلم : أنا لما ذكرنا اقسام القضايا ، وجب أن نتكلم فى نقيض كل واحدة منها على التعيين ، فنقول :

اما المطلقة العامة . فنقول : اذا قلنا : كل ج ب . من غير بيان أن ذلك المحمول ثابت لذلك الموضوع ، دائما أو لا دائما ، أو بالوجوب ، أو لا بالوجوب ، بل ليس المذكور الا اصل الثبوت . فنقول : هـــذه الموجبة لا يناقضها قولنا : بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق أيضا . لأنه لا يمتنع أن يكون الأيجاب قد حصل فى وقت ، والسلب قد حصل فى وقت آخر ، ومتى صدق ذلك فقد صدق أصل الايجاب وأصل السلب . واذا لم يمتنع توافقهما على الصدق ، فقد بطل كون احدهما مناقضا للآخر ، وثبت أن الايجاب المطلق لا يزيل الا السلب الدائم .

ثم نقول : السلب الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة ، والى السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن أيضا أن يقال : ان نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة مع الضرورة ، لاحتمال أن يكون الايجاب المطلق كاذبا وتكون هذه السالبة الدائمة الضرورية أيضا كاذبة ، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن أيضا أن يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة ، لعين ما ذكرناه . فلم يبق الا أن يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة المطلقة ، من غير بيان أن ذلك الدوام مع الضرورة أو لا مع الضرورة . واذا عرفت هذا الكلام فى الموجبة الكلية المطلقة ، فاعرف مثله فى سائر الصـــورات .

وأما الموجبة الموجودية اللاضرورية . فاعلم : أن معناها : أن المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط ان لا يكون ضروريا له . ونقيضه : أما بما يكذب أصل الثبوت — وهو السلب الدائم — أو بالايجاب — المقيد بقيد الضرورة — ونقيضه اما دوام المخالف أو ضرورة الموافق .

وأما الوجودية اللادائمة : فمعناها : اثبات المحمول للموضوع بشرط اللادوام . فلا جرم كان نقيضها اما بدوام السلب أو بدوام الايجاب ، ويكون الدوام معتبرا فى الموافق وفى المخالف .

فان قيل : قد ذكرتم فى نقيض الوجودية اللاضرورية أن نقيضها أما المخالف الدائم أو الموافق الضرورى ، وذكرتم ههنا أن نقيضها هو المخالف الدائم أو الموافق الدائم ، فما الفرق ؟

قلنا قبل الخوض فى بيان هذا الفرق : لابد من تقديم مقدمتين :

احداهما : أن الحكم الدائم اما أن يكون دائما فى الايجاب أو فى السلب . وعلى التقديرين فاما أن يكون مع الضرورة ، أو لا مع الضرورة . فالمجموع أربعة .

المقدمة الثانية : ان القضية التى يطلب نقيضها . ان كانت موجبة . فالذى يكون موجبا مركبا من هذه الأربعة ، هو الذى نسميه بالموافق ، والذى يكون سالبا هو المخالف ، وان كانت سالبة فالأمر بالعكس .

واذا عرفت هذا فنقول :

الموجبة الوجودية اللادائمة . هى التى حكمنا بأن ثبوت محمولها لموضوعها بشرط اللادوام . فكل ما كان دائما كان خارجا عنه . وقد ذكرنا : ان الدائم يكون فى السلب والايجاب على التقديرين . فاما مع الضرورة أو لا مع الضرورة فتكون هذه الأربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة . فلهذا قلنا : ان الوجودى اللادائم الموجب ، يعتبر فى نقيضه الدوام ، سواء كان موجبا موافقا فى الكيف ، أو كان سالبا مخالفا فى الكيف .

وأما الموجبة الوجودية اللاضرورية . فقد دخل فيها اللادائم ودخل فيها الدائم الخالى عن الضرورة ، فقد دخل من الأقسام الأربعة التى للدائم

قسم واحد فيه ، وهو الموافق الخالى عن الضرورة . وبقى الخارج عنـــه (وهو) الموافق الضرورى أو المخالف الدائم ، سواء كان ذلك مع الضرورة أو لا مع الضرورة . فلهذا قلنا : أن الوجودى اللاضرورى الموجب ، يعتبر فى نقيضه الدوام ، فى الجزء المخالف ، وفى الضرورة فى الجزء الموافق .

واما المطلقة العرفية . فاذا قلنا : كل ج ب وعنينا : ان ثبوت البـــاء للجيم فى جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيدين :

احدهما : أصل ثبوت المحمول للموضوع — وذلك يناقضها الدائم —

وثانيها : اثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف الموضوع — وذلك ينافيه لا دوامه له — وعلى هذا نقيض هذه القضية لا يحصل الا بأن لا يوجد المحمول البتة فى شىء من زمان وجود وصف الموضوع ، أو ان وجد لكنه لا يدوم بدوامه .

والوجودية العرفية اللادائمة . لما كان معناها انها يتحقق عند اجتماع أمور ثلاثة : **احدها** : أصل الاثبات . **وثانيها** : الدوام فى كل زمان ثبوت وصف الموضوع . **وثالثها** : اللادوام فى كل زمان ذات الموضوع . كان كذبها اما بما يكذب أصل الاثبات — وهو الدوام فى السلب — أو بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع ، أو بما يكذب اللادوام بحسب الذات . فنقيض قولنا كل أ ب بهذا المعنى لا يصدق الا اذا صدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دائما ، او ايجابه له دائما ، أو سلبه عنه فى بعض أوقات وصـــف الموضـــوع .

والضرورية المطلقة . ان رفعت ضرورة الثبوت ، بقى اما ضرورة العدم أو الامكان الخاص . والقدر المشترك بينهما . هو أنه يمكن ان لا يكون بالامكان العام . وان رفعت ضرورة العدم بقى اما ضرورة الوجوب او الامكان الخاص . والقدر المشترك بينهما : هو أنه يمكن ان يكون الامكان العام .

والضرورية المشروطة . اذا قلنا بالضرورة : كل أ ب مادام أ فقد اعتبرنا اصل الثبوت مع قيد الضرورة مع دوام هذه الضرورة بدوام وصف

الموضوع . فلا جرم كان رفعها يرفع أحد هذه القيود ، وذلك اما بأن لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة ، أو ان ثبت لكن فى بعض أوقاته دون البعض ، أو ان ثبت فى كل الأوقات لكن بدوام حال غير الضرورة .

والضرورية المشروطة مع شرط اللادوام . معناها : انه الذى يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ، ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع . فلا جرم كان رفعه اما بدوام السلب أو بجواز عدمه عند حصول الوصف ، أو بجواز حصوله عند ذلك الوصف .

والضرورية الوقتية . لما تعين الوقت كان نقيضها برفع الضرورة فى ذلك الوقت .

والضرورية المنتشرة . نقيضها يرفع الضرورة عن كل الأوقات .

والدائمة . نقيضها اللادائمة المحتمل للمخالف الدائم ، والموافق اللادائم .

الممكنة العامة . انها مشتملة على احدى الضرورتين مع الممكن الخاص ، فكان الخارج عنها هو الضرورة الأخرى .

والممكنة الخاصة . كقولنا : ليس بالامكان الخاص ، يلزمه اما ضرورة الايجاب أو ضرورة السلب .

* * *

قال الشيخ : ((العكس (٢٦) يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء السلب والايجاب بحاله ، والصدق والكذب بحاله))

التفسير : الحد يجب أن يدخل فيه جميع أنواع المحدود ،

---

(٢٦) عبارة عيون الحكمة هكذا : « العكس يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء الايجاب والسلب والصدق على حاله »

وعكس المتصلة غير داخل فى هذا الحد . ويمكن ان يجاب عنه : بان المقدم كالموضوع ، والتالى كالمحمول . فلهذا اقتصر « الشيخ » فى هذا المختصر على ذكر عكس الحملية .

***

قال الشيخ : « الكلية السالبة تنعكس كنفسها (٢٧) »

التفسير : ان « الشيخ » بين فى أكثر كتبه : ان السالبة المطلقة العامة لا تنعكس البتة . والذى لخصته فى هذا الباب : ان السالبة الوقتية والمنتشرة ، كل واحدة منهما داخلة تحت الوجودية اللادائمة ، وهى داخلة تحت الوجودية اللاضرورية ، وهى داخله تحت الممكنة الخاصة ، وهى داخلة تحت المطلقة العامة ، وهى داخلة تحت الممكنة العامة . لكن الوقتية والمنتشرة لا تنعكسان ، فانه يصح أن يقال : لا شىء من الناس بمتنفس ، ولا يصح أن يقال : لا شىء من المتنفس بانسان ، بل بعض المتنفس انسان بالضرورة واذا ثبت فى الأخص انه لا يقبل العكس ، فالأعم ايضا يجب أن لا يقبل العكس . فثبت بهذا البرهان : أن هذه السوالب السبعة لا تقبل العكس .

واحتج القائلون بأن السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها ، بأن قالوا : اذا صدق قولنا : لا شىء من ج ب . وجب أن يصدق لا شىء من ج ب . والا يصدق نقيضه . وهو أن بعض ب ج . الا ان هذا باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : بالافتراض . وهو انه اذا كان بعض ب ج . فيمكننا أن نفرض شيئا معينا ، ويكون هو موصوفا بانه ب وبأنه ج فذلك ج ب . وكان حقا أنه لا شىء من ج ب .

وثانيها : انه لما صدق بعض ب ج . فنضم اليه السالبة الكلية . وهى قولنا : ولا شىء من ج ب ينتج : فبعض ب ليس ب . هذا خلف .

---

(٢٧) تنعكس مثل نفسها : ع

وثالثها : ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها ، فلما صدق بعض ب ج . صدق بعض ج ب . وقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف .

الجواب : ان هذا الخلف الذى ألزمتموه ليس بخلف فى الحقيقة ، لأنا بينا : أن المطلقتين المتباينتين لا يتناقضان ، فيجوز أن يجتمع قولنا : كل ج ب مع قولنا : لا شيء من ج ب على الصدق . وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال .

وأما السوالب الستة الباقية :

فالضرورية . تنعكس سالبة ضرورية ، لما تقرر فى بداية العقول : أن احد الشيئين اذا استحال حصوله مع الآخر ، استحال حصول الآخر معه .

واما المشروطة العامة . فتنعكس كنفسها لأنه لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين ، ويكون البيان فيها بعينه كما فى الضرورية المطلقة .

واما المشروطة الخاصة . فهى تنعكس مشروطة عامة ، لما سيأتى . تقريره من أن عكس العرفية الخاصة : عرفية عامة .

واما المطلقة العرفية العامة السالبة . فهي تنعكس مثل نفسها سالبة دائمة كلية . والدليل المذكور فى أن السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها : قائم ههنا . والخلف لازم . وبمثل هذا البرهان يظهر أن عكس السالبة الدائمة دائمة .

واما المطلقة العرفية الخاصة . وهى قولنا : لا شيء من ج ب لا دائما ، بل مادام ج . فقال بعضهم : انها تنعكس مطلقة عرفية عامة ، لأنه يصدق لا شيء من الكاتب بساكن ، لا دائما ، بل مادام كاتبا . ولا يصدق لا شيء من الساكن بكاتب ، لا دائما ، بل مادام ساكنا . فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب مادام موجودا . وهو الآدمي .

وقال آخرون : انها تنعكس كنفسها . قال : والدليل عليه : انه لو

كان عكسها دائما لكان عكس عليها وهو الأصل دائما ، لأن عكس الدائم وعكس العكس هو الأصل ، فيلزم ان يكون اللادائم دائما . هذا خلف .

واعلم : أن على قولنا : السالبة الدائمة تنعكس كنفسها سؤالا ، وهو أن نقول : المختار عند « الشيخ » ان الموجبة الضرورية قد تنعكس فى بعض المواد ممكنة خاصة ، وفى مواد اخرى تنعكس ضرورية . فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة .

وانما قلنا : ان الموجبة الضرورية قد تنعكس فى بعض المواد ممكنة خاصة ، لأن قولنا : كل كاتب انسان مقدمة ضرورية ، ثم عكسها وهو قولنا : بعض الناس أو كل الناس كاتب ، قضية ممكنة خاصة لاضرورية ، فانه لا ضرورة فى كون أحد من الناس كاتبا ، ولا فى شيء من الأوقات . فهذا كلام قرروه فى الكتب ، واتفق المتاخرون على صحته .

وعند هذا اقول : لما ثبت انه لا ضرورة فى كون أحد من الناس كاتبا لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط ، بل كان قولنا : الانسان كاتب من باب الممكن الأخص . وهو الممكن العارى عن جميع جهات الضرورة . فعند هذا نقول : كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه البتة محال ، فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما ، وبتقدير هذا الفرض ، يصدق قولنا : دائما لا شيء من الناس بكاتب . فهذه سالبة دائمة ، مع ان عكسها ليس بحق ، بل الحق أن كل كاتب انسان بالضرورة . وهذا يقتضى الجزم بان السالبة الدائمة لا يجب ان تنعكس سالبة دائمة .

فان نازع منازع في هذا المثال نجيبه بان نجمل هذا الكلام كليا . وهو أنه ليس بمستبعد فرض شيئين يكون احدهما مشروطا بالآخر ، ويكون الآخر جائز الانفكاك عن الأول . مثل : الحياة والألم فان الألم مشروط بالحياة ، والحياة لا يمتنع تقررها منفكة من الألم . واذا كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا : دائما لا شيء من الحيوان بمتالم ، مع ان عكسه وهو قولنا : كل متالم حيوان موجبة ضرورية . فهذا شك لابد فيه من التأمل .

***

قـــال الشـــــــيخ : ((وأما (٢٨) الموجبة الكلية والجزئية فلا يجب أن ينعكسا كليتين))

التفسير : هوهنا مسائل ثلاث :

المسألة الأولى
فى
أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها كلية

اعلم : أن العلة فى أن عكسها لا يجب أن يكون كليا ، وفى أن السالب الجزئى لايجب أن ينعكس شيئا واحدا ، هو أن المحمول يمكن أن يكون أعم من الموضوع . واذا كان كل خاص يصدق عليه العام ، لم يلزم أن يصدق على ذلك العام ذلك الخاص . والا بطل العموم . وأيضا : اذا صدق سلب الخاص عن بعض العام ، لم يلزم أن يصدق سلب العام عن بعض الخاص والا لبطل العموم فثبت : أن العلة فى قولنا : الموجبة الكلية لا يجب أن تنعكس كلية ، وفى قولنا : السالبة الجزئية لا يجب أن تنعكس شيئا واحدا : هو احتمال كون المحمول أعم من الموضوع .

المسألة الثانية
فى
بيان أن الموجب سواء كان كليا أو جزئيا . فانه يجب أن ينعكس جزئيا

وبرهانه : أنه اذا كان كل هذا ذاك أو بعض هذا ذاك ، فقد حصل بين هذا وبين شىء من ذاك ، ملاصقة ومجاورة . وكما أن هذا قارن شيئا من ذاك ، فذاك قارن شـــيئا من هذا . لأن المقارنة لا تحصل الا من الجانبين . وهذا القدر يفيد أن شيئا من ذاك قارن هذا . فأما أن كله هل قارن هذا ؟ فذاك غير معلوم لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع ، فلا جرم أخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك . فقلنا : الموجبة سواء كانت كلية أو جزئية ، فانها تنعكس جزئية .

المسأله الثالثة

فى

بيان جهة عكس الموجبة

فنقول : ان جميع القضايا الموجهة تنعكس موجبة ممكنة عامة ، لأن اقــوى الموجبات هــو الموجبة الضرورية ، كقولنا : كل كاتب بالضرورة انسان ، وكل متألم فهو بالضرورة حيوان .

ثم عكســـها فى هذه المادة هو الامكان الخاص ، وقد يكون عكس الضرورة ضرورية . كقولنا كل انسان ناطق ، وكل ناطق انسان . واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين ، وهو الامكان العام . فثبت : أن عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام .

واذا عرفت هذا فنقول : الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطه العامة ، الداخلة تحت العرفية العامة ، الداخلة تحت المطلقة العــامة ، الداخلة تحت الممكن العام . فيجب أن يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام . وأما سائر القضــايا ــ اعني الوجــودية اللاضرورية ، والوجودية اللادائمة ، والعرفية الخاصة ، والمشروطة الخاصة ، والممكنة الخاصة ــ فعكس الكل ايضا ممكن عام . لأن الضرورى مع كمال قوته ، لما كان عكسه ممكنا عاما ، ففى هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان ، لأن يكون عكسها ممكنا عاما ، كان اولي .

الفصــل الرابع
فى
أنولوطيقا الأولى
Analytica Priora

تمهيد (١) : انا اذا استدللنا بشىء على شىء . فاما أن يكـون أحدها أعم من الآخر أو لا يكون . فان كان الأول . فاما ان يستدل بالأعم على الأخص — وهو القياس — أو بالأخص على الاعم — وهو الاستقراء — وأما ان لم يكن احدهما أعم من الآخر — وهو التمثيل — مثال القياس : انا اذا أردنا أن نبين أن الانسان محدث . قلنا : الانسان جسم ، وكل جسم محدث . فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان ، لأجل أن الحدوث الذى هو أعم من الانسان ثابت . ومثال الاستقراء : قولنا الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضــغ ، بدليل : أن الانسان والفرس والثور هكــذا يكونون ، فاستدللنا بثبوت هذا الحكم فى هذه الحيوانات على ثبوته فى كل حيوان . ومثال التمثيل : قولنا : السماء مشكلة . فتكون محدثة ، قياسا عــلى البيت .

فهذا البيان يحصر الحجج فى هذا الثلاثة . فأما بيان أن الاستقراء أو التمثيل ضعيفان . فسيأتى ان شاء الله تعالى .

***

قــال الشــيخ : « القياس قول مؤلف من أقــوال ، اذا ســلمت لزم عنها لذاتها قول آخر »

التفسير : اعلم أن كتاب « ايساغوجى » بحث عن المعانى المفردة التى

---

(١) قال المفسر : ص . بل تمهيد

هى المعقولات التامة وكتاب « قاطيغورياس » بحث عن المعـانى المفردة التى هى المعقولات الأولى ، وهذا الباب كالغريب عن المنطق واما كتاب « باريرميناس » فهـو بحث عن التركيب الأول وهـو القضـية . وأما كتاب « أنولوطيقى » فهو بحث عن التركيب الثانى . فان القياس لا يتألف الا من مقدمتين . وأقول : ثبت بالبرهان القاطع : ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين ، لا أزيد ولا أنقص . واذا كان كذلك فقوله : « مؤلف من اقوالٍ » المراد من الأقوال : المقدمتان . وأما قوله : « اذا سلمت لزم عنها لذاتها مول آخر » فمعناه : أن تلك المقدمتين تكونان بحيث اذا سلمهما العقل ، لزم أن تسلم النتيجة بهذا الاستلزام . واللزوم انما اعتبرناه فى الادراكات العقلية لا فى الألفظ اللسانية .

واعلم : انه يتفرع على هذا الحد مسالة معتبرة . وهى : أن مذهب « أرسطوطاليس » أن القياس الاستثنائى محتاج الى الاقترانى الحملى ، والاقترانى الحملى غنى عن الاستثنائى . قال : والدليل عليه : انا اذا قلنا : ان كان كذا ، كان كذا ، ففرضنا فيه : أن نستثنى منه عين المقدم ، لانتاج عين التالى ، ونقيض التالى لانتاج نقيض المقدم . لكن استثناء عين المقدم يكون قضية حملية أو ينتهى بالآخرة الى الحملية . وكذا استثناء نقيض التالى .

فنقول : هذه الحملية ان كانت بديهة كان هذا القياس لغوا . لأنك متى علمت أن المستلزم للشىء ، موجود ، علمت أن لازمه أيضا موجود ، ولا حاجة فيه الى القياس . واذا علمت أن اللازم معدوم ، علمت ان الملزوم معدوم ، ولا حاجة الى القياس . فثبت : أن القياس الاستثنائى انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية المستثناة — أعنى عين المقدم أو نقيض التالى — مشكوكة . ومتى كانت هذه الحملية مشكوكة ، لم تصر معلومة الا بقياس مركب من مقدمات حملية . فثبت : أن القياس الاستثنائى لا يتم

---

(٢) سبق أن ذكرنا هذه الكلمات من الفهرست لابن النديم .

بالقياس الحملى . وأما القياس الاقترانى الحملى ، فغنى عن القيـــاس الاستثنائى . فثبت : أن الاقتران الحملى مقدم على الاستثنائى .

ولقائل أن يقول : ان الحد الذى ذكرتموه للقياس يقتضى أن يكون القياس الاستثنائي مقدما فى الرتبة على الاقتراني الحملي . وذلك لأنكم سلمتم أن اللزوم للنتيجة هو القياس ، فالمتمسك بالقياس الحملي كان يقول : ان كان هذا القياس الحملي حقا كانت النتيجة حقا ، لكن هذا القياس الحملي حـــق ، فالنتيجة حقـــة . فثبت : أن القيـــاس الاقتـــراني الحملى ، لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائى ، فوجب أن يكون القياس الاستثنائي مقدما فى الرتبة والقوة علي الحملى . فهذه اشارة الى بعض مباحث هذه المسألة والاستقصاء فيها مذكور فى « المنطق الكبير »

***

قال الشيخ : « القياس منه اقترانى ومنه استثنائى »

التفسير : بيان هذا الحصر : ان القياس اما أن تكون النتيجة أو نقيضها مذكوران فيه بالفعل أو لا يكونا . والأول هو الاستثنائى ، والثانى هو الاقترانى . فانك اذا قلت : ان كان هذا انسانا فهو حيوان ، فان قلت : لكنه انسان . انتج : فهو حيوان . فهذا تصريحه كان مذكورا فى المقدمة الشرطية . وان قلت : لكنه ليس بحيوان ، أنتج : فهو ليس بانسان . فهذه النتيجة ما كانت مذكوره فى تلك الشرطية ، الا أن نقيضها كان مذكورا فيها . وأما اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، حتى أنتج : كل جسم محدث . فهذه النتيجة تصريحها ما كان مذكورا فى ذلك القياس . ونقيض هذه النتيجة أيضا : ما كان مذكورا فى ذلك القياس ، فصح ما ذكرناه فى الحصر .

***

قـــال الشـــيخ : « والاقترانيات من (٣) الحمليات ثلاثة اشكال »

---

(٣) فى : ع

التفســـير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى : القياسات الاقترانيات على ستة اقسام . لأنها قد تكون من الحمليات الساذجة ، ومن المتصلات الساذجة ، ومن المنفصلات الساذجة ، ومن الحمليات والمتصلات ، ومن الحمليات والمنفصلات ، ومن المتصلات والمنفصلات . والأصل فى هذا الباب : هو الحمليات . لا سيما وقد بينا أنه لا تفاوت بين الحمليات وبين الشرطيات الا فى مجرد العبارة . ولهذا السبب فان « المعلم الأول (٤) » ما تكلم فى هذه القياسات الشرطية ، وما اقام لها وزنا . و « الشيخ » زعم أن « المعلم الأول » كان قد أفرد لها كتابا ، الا أنه ضاع ، وما نقل الى العربية .

ثم زعم « الشيخ » انه تكفل باستخراجها . والأغلب على الظن أن « المعلم الأول (٥) » علم أنه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحمليات ، الا فى مجرد الألفاظ . فلهذا لم يلتفت اليها ، وما اقام لها وزنا البتة .

المسألة الثانية : اعلم : ان التقسيم الذى ذكر لبيان الأشكال القياسية ، تارة يذكر على وجه تكون الأشكال القياسية ثلاثة ، وتارة يذكر على وجه تكون الاشكال القياسية أربعة . أما الأول وهو الذى ذكره « المعلم » فقال : « الأوسط اما أن يكون محمولا فى احدى المقدمتين ، موضوعا فى الأخرى — وهو الشكل الأول — أو يكون محمولا فيهما معا — وهو الشكل الثانى — أو موضوعا فيهما — وهو الشكل الثالث — »

وأما الوجه الثانى . وهو الذى ذكره « الشيخ » وقال : « الأوسط اما أن يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى — وهو الشـــكل الأول — واما أن يكون محمولا فيهما — وهو الثانى — واما ان يكون موضوعا فيهما — وهو الثالث — واما أن يكون موضوعا فى الصـــغرى محمولا فى الكبرى — وهو الرابع —

---

(٤) يقصد « ارسطوطاليس »
(٥) الحكيم : ص

أما الناصرون لظاهر كلام « المعلم الأول » (فانهم) قالوا : انك اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث . فهذا هو الشكل الأول . وأما اذا قلت : كل مؤلف محدث ، ثم قلت بعده : وكل جسم مؤلف . فهذا هو الشكل الأول . ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتأخير فى محض اللفظ ومجرد العبارة . ومعلوم أن ذلك مما لا تأثير له فى الأمور العقلية . وأيضا : فانا سنبين أن الكبرى أقوى المقدمتين فى اقتضاء الانتاج . واذا كان الأمر كذلك ، كان تقديمها أهم وواجب .

ثم اذا ثبت هذا الحكم كان اندراج الأصغر تحت الأوسط أمرا سهلا هينا . فثبت : أن تقديم الكبرى على الصغرى يحتمل أن يكون لهذا الفرض — وهو المطلوب — وعلى هذا التقدير وجب أن لا يختلف الحال البتة بسبب هذا التقديم والتأخير .

وأما الناصرون (٦) لظاهر كلام « الشيخ » فما رأيت لهم فيه وجها ، **وانا تكلفت له فيه وجها** . فقلت : القياس الطبيعى هو الشكل الأول ، فانه ينتقل العقل من الأصغر الى الأوسط ، ومن الأوسط الى الاكبر . وهذا هو الترتيب الطبيعى . فان أبقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى ، فحينئذ يحصل الشكل الثانى . ولأجل هذا فان الشكل الثانى يرتد الى الأول بعكس الكبرى . وإن أبقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث . ولأجل هذا فان الشكل الثالث يرتد الى الأول بعكس الصغرى . واما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا ، حصل الشكل الرابع . ويقع الوسط على الطرفين ، ويقع الطرفان فى الوسط .

فالحاصل : أن التغير عن النظم الطبيعى فى الشكل الثانى وفى الشكل الثالث ، ما وقع الا فى مقدمة واحدة . أما فى هذا الشكل فانه وقع فى كلتى المقدمتين . وهذا هو المراد من قول « الشيخ » : « ان هذا الشكل الرابع انما ترك لتضاعف الكلفة فيه »

---

(٦) الناظرون : ص

المسألة الثالثة : اتفق المنطقيون على أنه متى كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . وظاهر كلامهم يشعر بأنه اذا لم يتكرر الأوسط لم تلزمه النتيجة .

واعلم : أن صدق قولنا : كلما كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . لا يوجب انه كلما كانت النتيجة لازمة ، كان الأوسط متكررا . لما علمت أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية .

وايضا : فقد سلموا تركيبات منتجة مع ان الأوسط فيها غير متكرر . وذلك في مواضع .

احدها : انهم أوردوا فصلا في مقدمة كتاب « قاطيغورياس » ولقبوه بالفصل المشتمل على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الوجود في الموضوع . قالوا : التركيبات اربعة : احدها : اذا حمل شيء على موضوع ، وحمل ذلك الموضوع على موضوع آخر ، كما اذا حمل الجسم على الحيوان ، وحمل الحيوان على الانسان . فههنا يلزم حمل الجسم على الانسان ، وههنا الأوسط مكرر .

وثانيها : اذا حصل شيء في شيء ثان ، ثم حمل ذلك الثاني على ثالث . فههنا قالوا : لا يلزم كون الأول محمولا على الثالث ، لكنه يلزم أن يكون حاصلا في ذلك الثالث . كقولنا : البياض موجود في الجسم ، والجسم محمول على الحيوان . فههنا لا يجب ان يكون البياض محمولا على الحيوان ، لكنه ينتج ان البياض موجود في الحيوان .

وثالثها : هو عكس الثاني . وهو كقولنا : اللون محمول على البياض ، والبياض في الجسم . فهذا لا يوجب أن يكون اللون محمولا على الجسم ، لكنه ينتج : ان اللون حاصل في الجسم .

ورابعها : أن يكون الشيء موجودا في موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا في موضوع آخر ، وهذا كما اذا قام عرض ، بعرض ، ثم حصل ذلك العرض في جوهر .

واذا عرفت هذا ، فنقول : القوم سلموا فى الصور الثلاث الأخيرة أنها منتجة ، مع أن الأوسط فيها غير متكرر . فانك اذا قلت : البياض موجود فى الجسم . فالمحمول هو قولك : موجود فى الجسم . ثم اذا قلت : والجسم مقول على الحيوان . فما هو تمام المحمول فى احدى المقدمتين ، ليس هو تمام الموضوع فى المقدمة الثانية ، بل بعضه . وكذا القول فى التركيب الثالث والرابع .

فظهر أن القوم قد سلموا أن الانتاج قد يحصل وان لم يكن الأوسط متكررا .

والموضع الثانى قياس المساواة . وهو قولنا : أ مساوى لـ ب . و ب مساوى لـ ج . فالمحمول فى الصغرى هو قولنا : مساوى لـ ب . والموضوع فى الكبرى هو قولنا : ب . فههنا تمام المحمول فى الصغرى لما صار موضوعا فى الكبرى ، فالأوسط بتمامه غير مذكور .

والموضوع الثالث : انا اذا علمنا أن الألف مستلزم للباء ، وعلمنا أن الباء مستلزم للجيم ، علمنا لا محالة : أن الألف مستلزم للجيم . واذا علمنا أن الدرة فى الحقة وأن الحقة فى الصندوق ، علمنا : أن الدرة فى الصندوق . فثبت : أن كون الأوسط غير متكرر ، لا يمنع من الانتاج .

المسألة الرابعة : اعلم : أنه لابد من حصول الصغرى والكبرى معا ، لتحصل النتيجة ، فتكون كل واحدة منهما جزءا للعلة ، الا أن الكبرى أقوى الجزءين فى هذا الايجاب . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان الصغرى معناها : أن كل ما صدق عليه الأصغر ، فانه يثبت له الأوسط . وهذا القدر من الكلام لا يعرض فيه لثبوت الأكبر للأصغر ، وأما الكبرى فمعناها : أن كل ما ثبت له الأوسط فقد ثبت له الأكبر . ولما كان الأصغر احد الأشياء التى يثبت لها الأوسط ، كان القول الدال على ثبوت الأكبر لكل ما ثبت له الأوسط ، متناولا للأصغر بالقوة القريبة من الفعل . فثبت : ان اشعار الكبرى بالنتيجة أقوى من أشعار الصغرى بها .

فان قال قائل : اذا كان كلما صدق عليه الأصغر ، صدق عليه الأوسط ، لزم أن يصدق على الأصغر كلما صدق على الاوسط . ولما كان الاكبر احد الاشياء التى صدقت على الاوسط ، لزم صدقه ايضا على الاصغر . فثبت : أن الكبرى كما أنها مشعرة بالنتيجة ، فكذلك الصغرى مشعرة بها أيضا .

فالحاصل : أن الكبرى دلت على أن الأكبر حاصل لكل ما حصل له الأوسط . ولما كان الأصغر أحد الأمور التى حصل لها الاوسط ، كان الحكم بالاكبر على الاوسط حكما بالقوة علىالاصغر . والصغرى لما كانت قد دلت على حصول الاوسط للاصغر ، كان ذلك حكما بالقوة على أن ما كان محمولا على الاوسط ، فانه يكون أيضا محمولا على الاصغر ، فيلزم منه أيضا حمل الأكبر على الأصغر . فثبت : أنه لا تفاوت بين الجانبين .

الجواب : هذا الاشعار فى جانب الكبرى أتم . وذلك لأنا اذا قلنا فى الكبرى : كلما ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الاكبر ، كان معناه : أن كل واحد واحد من الأمور التى حصل لها الاوسط ، فانه يحصل له الاكبر . ولما كان الاصغر أحد تلك الامور ، كان الاصغر مندرجا تحت هذا اللفظ . اما فى جانب الصغرى فاللفظ انما دل على حصول الأوسط للاصغر ، ولا دلالة فيه على حصول الاكبر للاصغر ، وان كان ذلك لازما فى نفس الأمر .

فالحاصل : أن اللزوم العقلى حاصل فى الجانبين . لكن الكبرى مختصة بالدلالة اللفظية من بعض الوجوه . فظهر الترجيح .

الوجه الثانى فى بيان التفاوت : هو ان عند كذب الكبرى بالكلية ، يمتنع بقاء النتيجة ، ومع كذب الصغرى بالكلية ، لا يمتنع بقاء النتيجة . فكانت الكبرى اقوى . بيان الأول : أنا اذا قلنا : كل انسان ناطق ، وكل ناطق جماد ، فهذه الكبرى كاذبة بالكلية . والحق فى نفس الأمر : هو أنه لا شىء من الناطق بجماد ، فحينئذ يكون القياس الحق فى نفس الأمر هكذا : كل انسان ناطق ، ولا شىء من الناطق بجماد ، ينتج : فلا شىء من الانسان بجماد . واذا ثبت أن هذا هو الحق ، فحينئذ يمتنع ان يحصل قياس آخر ، ينتج : أن كل انسان جماد . فثبت : أنه متى كانت الكبرى

كاذبة بالكلية ، امتنع كون تلك النتيجة صادقة . أما اذا كانت الصـــغرى كاذبة بالكلية ، لم يمتنع أن تكون النتيجة صادقة . مثاله : اذا قلنا : كل انسان فرس ، وكل فرس حيوان ، فههنا الصغرى كاذبة بالكل ، ولم يلزم منه كذب النتيجة . فثبت : أن الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية ، امتنع كون النتيجة صادقة . وان كانت الصغرى كاذبة بالكل ، لم يمتنع كـــون النتيجة صادقة . فثبت : أن قوة الكبرى أتم وأكمل .

المسألة الخامسة : سبق العلم بالمقدمتين على العلم بالنتيجة ، سبق بالذات لا بالزمان . وبرهانه : أن العلم بالمقدمتين ، مفاعلة تامة للعلم بالنتيجة . والعلة التامة لا تسبق المعلول الا بالذات .

المسألة السادسة : المختار عندى : أن العلم بالمقدمنين القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة . ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بأمر ثالث .

وذكر « الشيخ » فى جميع كتبه : أنه لابد من شىء آخر . قال فى « للشفاء » فى الفصـــل الذى يذكر فيه : أنه كيف يمكن تعلم الشىء : « ويحمل معا أن وجود هاتين المقدمتين فى النفس لا يكفى فى حصـــول العلم بالنتيجة ، بل لابد مع ذلك من تأليف مخصوص ، وأن تكون النفس راعية لذلك التأليف ، معتبرة اياه ، قايسة بينه وبين المطلوب . وان لم يحصل هذا الاعتبار ، لم يحصـــل العلم بالنتيجة . مثاله : أن من يعلم أن هذه « بغلة » ويعلم أن كل « بغلة » عاقر ، فاذا لم يجمعهما معا فى الذهن خاطرين بالبال ، أمكن أن يظن مـــع ذلك أن فى بطن هذه البغلة جنينا . فثبت : أن مع العلم بالمقدمتين لابد من رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى »

هذا ما ذكره « الشيخ »

وأقول : الذى يدل على صحة قولنا : ان تأليف الصغرى مع الكبرى ، اما أن تكون ماهيته مغايرة لماهية الأصغر والأوسط والأكبر ولانتساب كل واحد منهما الى الآخر ، واما أن لا يكون كذلك .

فان كان الأول فحينئذ يحصل بسبب انتساب ذلك المغاير الى تلك الأمور الثلاثة مقدمة ثالثة ، وحينئذ يصير القياس القريب مركبا من مقدمات ثلاث . **وأيضا** : فتأليف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين ، أمر مغاير لتلك الثلاث ، وحينئذ يحصل بسببه مقدمة رابعة ، ويكون الكلام فيه كما فى الأول ، ويلزم التسلسل . وهو باطل . واما ان كان الحق هو الثانى . وهو أن تاليف الصغرى مع الكبرى ، ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلاثة ، فحينئذ لا يحصل منه تصور مغاير . فاذا لم يحصل التصور المغاير ، لم يحصل هناك شعور زائد .

أما قوله : « ان الانسان قد يعلم ان هذه « بغلة » وان كل « بغلة » عاقر ، لم يشك فى أن هذه البغلة هل هى حامل ام لا ؟ » **فجوابه** : ان عند حصول احدى هاتين المقدمتين فقط ، يجوز حصول هذا الشك ، فاما عند حصولهما معا فى الذهن ، فلا نسلم أن حصول هذا الشك ممكن .

***

قال الشيخ : « الشكل الأول لا ينتج الا ن تكون الصغرى موجبة ، والكبرى كلية »

التفسير : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى : اعلم : انه اذا لم تكن الصغرى موجبة لم يندرج الأصغر تحت الأوسط ، فلا يكون الحكم المحكوم به على الأوسط متعديا الى الأصغر ، وان لم تكن الكبرى كلية احتمل ان يكون البعض الذى حمل موضوعا للاكبر ، غير البعض الذى جعل محمولا على الأصغر ، وحينئذ لا يلزم ثبوت الأكبر للأصغر . أما اذا كانت الصغرى موجبة ، دخل كل الأصغر أو بعضه ، تحت الأوسط . فاذا حكم على كل ذلك الأوسط بالاكبر ، تعدى الحكم منه الى الاصغر .

المسألة الثانية : **قوله** : « هذا الشكل لا ينتج الا أن تكون الصغرى موجبة » فيه بحث :

وذلك أن « الشيخ » بين فى سائر كتبه : أن كل قضية يصدق سلبها

مع ايجابها ، لم يمتنع جعل سالبتها صغرى فى هذا الشكل . وذلك فى الممكنة الخاصة ، وفى الوجودية اللاضرورية ، وفى الوجودية اللادائمة . وذلك لأن صدق السالب فى هذه القضايا ، يستلزم صدق الموجب فيها . ومتى صدق الايجابه فقد انعقد القياس . ونازع قوم فيه وقالوا : المنتج هو الموجبة لا السالبة .

والانصاف : أنه ان أريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات ، فذاك هو الموجبات لا للسوالب . وذلك لأن السوالب انما انتجت لأن صدقها مستلزم صدق موجبها ، وعند حصول الايجاب يحصل اندراج الأصغر تحت الاوسط ، فكانت السوالب منتجة لا بنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات . واما ان أريد أنه يلزم من صدق هذه السوالب ، صدق النتيجة ، سواء كان ذلك الانتاج ابتداء أو بواسطة ، فهذه السوالب منتجة .

***

قـــال الشـــيخ : « وتكون العبرة فى الكيفية — أعنى الايجاب والسلب — وفى الجهة — أعنى الضرورة وغير الضرورة للكبرى — »

التفسـير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى : قوله : « العبرة فى الايجاب والسلب للكبرى » فيه بحث :

وذلك لأن هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من ان النتيجة تتبع أخس المقدمتين . وأيضا : فهذا الكلام انما يذكر لو أمكن فى الصغرى أن تكون سالبة وموجبة أخرى . وكذلك الكبرى يمكن أن تكون سالبة تارة وموجبة أخرى حتى يقال : العبرة فى الايجاب والسلب بالكبرى . لكنه ثبت أن هذا الشكل يمتنع كون الصغرى فيه سالبة ، فكيف يليق به هـذا الكلام ؟

والجواب عنه : أنه ثبت بالدليل : أن الصـغرى اذا كانت ممكنة خاصة أو وجودية ، فانه يجوز كونها سالبة . ثم قام (٧) البرهان على أن

---

(٧) قال بالبرهان : ص

الصغرى السالبة الممكنة الخاصة ، مع الكبرى الموجبة الضرورية ، تنتج موجبة ضرورية . ففى هذه الصورة كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة ، وكانت النتيجة تابعة للكبرى . فاستقام كلامه فى أن العبرة فى السلب والايجاب للكبرى .

المسألة الثانية : قوله : « النتيجة تابعة للكبرى فى الجهة » فيه بحث:

وذلك لأنه فى أكثر كتبه استثنى من هذا الحكم صورتين :

الصورة الأولى : اذا كانت الصغرى ضرورية وكانت الكبرى دالة على أن المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع . فههنا النتيجة ضرورية . قال : لأن الأكبر دائم بدوام الأوسط ، والاوسط ضرورى للاصغر ، فوجب كون الأكبر ضروريا للاصغر . فكانت النتيجة هنا تابعة للصغرى .

واما نحن فقلنا : الدائم أعم من الضرورى ، والأكبر الدائم للاوسط الضرورى الأصغر لا نعلم منه الا أنه دائم للضرورى للشىء . وهذا القدر لا يفيد الا الدوام ، فكانت النتيجة ههنا دائمة مخالفة للمقدمتين .

الصورة الثانية : اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية . فالنتيجة ههنا ممكنة خاصة تابعة للصغرى ، لأن الصغرى لما كانت ممكنة حقيقية احتمل أن يكون الأصغر خاليا من الأوسط . والكبرى لما كانت وجودية ، احتمل أن يكون حصول الأكبر للاصغر مشروطا بحصول الأوسط له . ولما لم يكن الأوسط حاصلا للاصغر ، امتنع حصول الأكبر له . فعلى هذا التقدير يكون الأصغر خاليا من الأكبر . أما بتقدير أن لا يكون الأصغر خاليا من الاوسط — وان كان خاليا منه ، الا أن حصول الاكبر للاصغر غير مشروط بحصول الاوسط للاصغر — فحينئذ يكون الاكبر حاصلا للاصغر . فثبت : أن كل واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل . والمتيقن هو مجرد الامكان . فثبت : أن النتيجة فى هذا الاختلاط ممكنة ، فتكون النتيجة تابعة للصغرى .

قال الشارح : هذا الكلام انما يتم اذا كانت الصغرى ممكنه

خاصة . أما اذا كانت ممكنة عامة ، وكانت الكبرى وجودية لاضرورية ، أو وجودية لا دائمة . فحينئذ تكون النتيجة ممكنة خاصة . وعلى هـذا التقدير تكون النتيجة مخالفة لكلتى المقدمتين فى الجهة .

واعلم : أنا بينا فى الكتب البسيطة : أن النتيجة قد تكون تابعة للكبرى فى الجهة ، وقد تكون تابعة للصغرى ، وقد تكون مخالفة لهما فى الجهة . وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر .

المسألة الثالثة : ان « الشيخ » ذكر الضروب الأربعة المنتجة فى الشكل الأول . وضبط القول فيه : أن يقال : المحصورات أربعة . فاذا جعلنا كل واحد منها صغرى ، وضممنا الى كل واحد منها تلك الأربعة ، حصل ستة عشر ضربا ، الا أنا لما أوجبنا كون الصغرى موجبة ، سقطت ثمانية ، واذا أوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية ، سقطت اربعة أخرى . وبقيت الضروب المنتجة أربعة :

فالضرب الأول من موجبتين كليتين ، ينتج موجبة كلية . مثاله : كل ج ب . وكل ب أ فكل ج أ .

الضرب الثانى من كليتين ، والكبرى سـالبة . ينتج : كليتين سالبة . مثاله : كل ج ب ولا شىء من ب أ فلا شىء من ج أ .

الضرب الثـالث من موجبتين والصغرى جزئية . ينتج : جـزئيه موجبة . مثاله : بعض ج ب وكل ب أ فبعض ج أ .

الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى . ينتج : جزئية سالبة . مثاله : بعض ج ب ولا شىء من ب أ فبعض ج ليس أ وتحقيق القول فى هذا الباب : أنه لما ثبت اندراج كل آحاد الأصغر ، أو اندراج بعض آحاده تحت الأوسط ، ثم ثبت أن كل ما ثبت له الأوسـ ، فانه محكوم عليه بايجاب الأكبر له ، أو بسلب الأكبر عنه ، لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب له ، أو ذلك السلب لكل آحاد الأصغر ، أو لبعض آحاده . ومجموع ذلك : هو الضروب الأربعة المذكورة .

المسألة الرابعة : لقائل أن يقول : أظهر هذه الأقيسة هو الضرب الأول ، وهو المنتج الكلى ، الموجب . لكن الأشكال وارد عليه من وجوه :

السؤال الأول : حق أن زيدا حيوان . وحق أن الحيوان جنس مشترك فيه بين الأنواع . فهذا ينتج : أن زيدا جنس . وهو كاذب .

السؤال الثانى : حق أن كل انسان ناطق . وحق أن كل ناطق انسان . فهذا ينتج : أن كل انسان انسان . وهو باطل . لأن صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع . ولا مغايرة ههنا ، فكان هذا الحمل باطلا .

السؤال الثالث : هذا التركيب دل على أن الأكبر ثابت للاوسط ، وأن الأوسط ثابت للاصغر . وهذا القدر لايقتضى كون الاكبر ثابتا للاصغر . الا ترى أن البطء ثابت للحركة ، والحركة ثابتة للجسم ، مع أنه يمتنع كون البطء ثابتا للجسم . وأيضا : نهب أن الثابت للثابت للشىء ، ثابت لذلك الشىء ، الا أن على هذا التقدير لا يكون مجرد الصغرى مع الكبرى قياسا تاما . بل اذا قلنا : كل ج ب وكل ب أ فبهذا القدر يحصل أن ج موصوف بالموصوف بالألف .

ثم لابد من ذكر مقدمة اخرى . وهى : ان الموصوف بالموصوف بالشىء ، يجب أن يكون موصوفا بذلك الشىء ، وحينئذ يحصل ان الجيم موصوف بالألف لكن المنطقيين اتفقوا على انه لا حاجة البتة الى هذه المقدمة الثالثة . ومثال هذا الذى ذكرناه : أن المنطقيين اتفقوا على أنا اذا قلنا أ مساوى لـ ب ، و ب مساوى لـ ج . فان هذا لا ينتج : أن أ مساوى لـ ج بل ينتج : أن ا مساوى لمساوىَ ج ثم يقلل : ومساوى المساوى مساوى . فحينئذ يحصل أن الألف مساوى لـ ج . ولما كان الألف فى هذه الصورة كذلك ، وجب أن يكون فيما وقع البحث فيه أيضا كذلك .

السؤال الرابع : ان العلم بثبوت الأكبر لكل واحد من الموصوفات بالأوسط ، مشروط بالعلم بثبوت الأكبر لهذا . وكذلك الثانى ، وكذلك الثالث ، وهلم جرا فى جميع الجزئيات التى يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الأوسط . لأن العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من آحاد ذلك الكل .

وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الأصغر هل هو من آحاد الأمور الداخلة تحت الأوسط أم لا ؟ فان كان الأول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا : كل ما ثبت له الأوسط ، فانه حصل له الأكبر ، على العلم بثبوت الأكبر للاصغر . فلو استفدنا هذا العلم ، من العلم بثبوت الأكبر لكل ما دخل تحت الأوسط ، لزم الدور . وهو باطل . وان كان الحق هو الثانى — وهو ان الأصغر غير داخل تحت الاوسط — فحينئذ لا يلزم من الحكم بالاكبر على الاوسط ، ثبوت ذلك الحكم للاصغر .

السؤال الخامس : المنتج لهذه النتيجة اما العلم باحدى المقدمتين ، أو العلم بمجموعهما . والأول باطل . لأن العلم البديهى حاصل بأن احدى المقدمتين لا ينتج شيئا . والثانى أيضا باطل . لأن الذهن لا يقوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة . واذا كان الموجب هو مجموع العلمين ، ثم لا وجود لهذا المجموع ، فحينئذ يمتنع حصول هذا الانتاج .

السؤال السادس : تصور الأصغر مع الأوسط . هل يوجب حكم الذهن باثبات ذلك الأوسط لذلك الأصغر ، وكذا القول فى تصور الأوسط مع تصور الاكبر ، أو لا يوجب ؟ فان أوجب فعند حصول هذه التصورات الثلاثة ، يجزم الذهن باثبات الأكبر للاوسط ، وباثبات الأوسط للاصغر . وذلك يوجب جزم الذهن باثبات الاكبر للاصغر ، وحينئذ لا يكون لهذا الانسان اختيار فى تحصيل العلم بهذه النتيجة ، بل يكون علمه بهذه النتيجة علما لزوميا اضطراريا ، ولا يمكن أن يقول قائل : اختياره ليس فى اكتساب التصديقات ، بل فى اكتساب التصورات التى عليها تتفرع هذه التصديقات . لأنا بينا أن التصورات ليست كسبية . فأما ان قلنا : ان تصورات الأصغر مع تصور الأوسط ، لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك الأصغر ، وكذا القول فى الكبرى ، فحينئذ نحتاج فى (٨) اثبات تلك الصغرى الى قياس آخر . ويعود التقسيم الأول فيه . فاما أن يتسلسل . وهو محال .

---

(٨) الى : ص

أو ينتهى الى آخر ، يكون باستلزام اصغره لأوسطه ، واستلزام أوسطه لأكبره استلزاما ضروريا . وحينئذ تكون تلك النتيجة ضرورية .

ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر ، وكانت كبراه ايضا كذلك ، كانت النتيجة الثانية من القياس الثانى أيضا ضرورية اللزوم . وحينئذ يعود الأمر الى ان تصير النتائج كلها ضرورية خارجة عن القدرة والاختيار .

السؤال السابع : قولنا : كل كذا كذا ، حكم على جميع جزئيات ذلك الموضـــوع بذلك المحمول . والحكم على الشىء بشيىء آخر ، مسبوق بتصور المحكوم عليه . لكن جزئيات كل كلى أمور غير متناهية ، وقولنا : كل كذا (هو) اشارة الى جميع تلك الجزئيات ، وعلى هذا : الحكم الكلى لا يمكن الا بعد تصور أمور غير متناهية . لكن تصور امور غير متناهية على التفصيل محال . والموقوف على المحال محال ، فوجب أن يكون الحكم الكلى محالا . وقد ثبت أنه لابد فى كل قياس من مقدمة كلية ، فوجب القول بفساد كل قياس .

فان قالوا : يمكننا أن نحكم حكما كليا من غير أن نحتاج الى تقديم العلم بما لا نهاية له . لأنا اذا علمنا : ان الجسم يستلزم المؤلفين ، أمكننا حينئذ أن نعلم أن كل جسم مؤلف . ونقول حينئذ : يرجع حاصل هــذا التركيب الى أن ماهية الأصغر مستلزمة لماهية الأوسط ، وماهية الأوسط مستلزمة لماهية الاكبر . الا أن على هذا التقدير لا يبقى الحد الأوسط متكررا فى المقدمتين . وذلك اما أن لا ينتج أو أن ينتج ، لكن نــوع آخر من القياس سوى ما نحن فيه الآن . **فهذا تمام القول فى السؤالات .**

الجـــواب :

عن الســـــؤال الأول : انك اذا قلت : زيــد حيــوان . فهــذا حق ، ثم اذا قلت : والحيوان جنس ، فاما أن تتركه على هذا الاهمال أو تجعله كليا وتقول : وكل حيوان جنس . اما الأول فلا ينتج . لأن المهملة فى قوة الجزئية ، والكبرى الجزئية لا تنتج فى هذا الشكل . والثانى باطل

لأن قول القائل : وكل حيوان جنس ، معناه : ان كل واحد مما يقال : انه حيوان فهو جنس . وفساد ذلك معلوم بالضرورة .

وعن الثانى : انه لا ينتج : أن كل انسان انسان . وهذا وان كان من باب ايضاح الواضحات ، الا أنه حق .

وعن الثالث : ان الشك الذى ذكرتم انما يتوجه لو كان المراد من الكبرى أن الأوسط موصوف بالأكبر ، وليس الأمر كذلك ، بل المراد : ان كل ما ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الأكبر ، ولما ذكرنا : أن الاصغر ثبت له الأوسط ، فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقدمتين : ثبوت الاكبر للاصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة أخرى اليها .

وعن الرابع : ان العقل لما حكم بأن المعنى الذى جعل الأوسط معه ارسط ، مستلزم الاكبر . وحينئذ يمكننا أن نعلم أن كل ما ثبت له الاوسط ، فانه ثبت له الاكبر ، ولا يتوقف حصول هذا العلم الكلى على تعرف أحوال الجزئيات أولا .

وعن الخامس : ان الذهن يقوى على استحضار العلم بالشيئين . ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية ، لأن القضية معناها : حكم الذهن بثبوت أمر لأمر ، ولولا حصول تصور ذينك الأمرين معا ، والا كان ذلك الحكم متعذرا .

وعن السادس : ان علمنا بكوننا قادرين على التأمل والتفكر ، علم ضرورى ، لا يقدح فيه التشكيك .

وعن السابع : انه يرجع حاصل هذا القياس الى أن يقول : الأصغر موصـــوف بالأوسط . ثم يقول : وكل ما كان موصـــوفا بالأوسط ، فانه موصوف بالاكبر . وعلى هذا التقدير يكون الاوسط مكررا .

المسألة الثامنة : أفضل الاشكال هو الشـــكل الأول . ويدل عليه وجـــوه :

الأول : ان هذا الشـــكل يعطى المحصـــورات الأربعة ، والثانى لا يعطى الا السالبتين ، والثالث لا يعطى الا الجزئيتين .

الثانى : ان برهان اللم اشرف البراهين . ولا يعطى الا هذا الشكل لانك تقول : الأصغر حصلت له العلة الموجبة للاكبر ، وهذا البرهان اللمى ان كان فى الايجاب الكلى لم يحصل الا من الشكل الأول ، لأن (٩) الموجبة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل . وان كان فى السلب الكلى فقد تمكن ايضا فى الشكل الثانى ، لكن لا على النظم الطبيعى ، لأن الأصغر وان كان قد حمل عليه الأوسط — الذى هو العلة — الا ان فى الكبرى ما جعل المعلول تابعا للعلة فى الوجود ، بل حرف فجعل المعلول متبوعا والعلة تابعة . واما الشكل الثالث فلا تكون العلة قد اوجدت فيه الحد الأصغر ، بل الحد الأصغر أوجد العلة . فثبت : أن النظم الطبيعى فى هذا البرهان الأول الذى هو أشرف البراهين ، لم يحصل الا فى الشكل الأول .

الوجه الثالث فى بيان شرف هذا الشكل : أن الحملية (١٠) اذا كانت موجبة كلية فلو امكن اثباتها لما أمكن الا بالشكل الأول .

الوجه الرابع : ان المتقدمين كانوا يثبتون نتائج الشكل الثانى والثالث ، اما بعكس أو خلف أو افتراض . وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الأول .

الوجه الخامس : انه لا يتم قياس الا اذا حصلت فيه كلية موجبة . والموجبة الكلية اذا لم تكن بديهية افتقر اثباتها الى الشكل الأول . فكان الثانى والثالث مفتقرين الى الأول من هذا الاعتبار ، والأول غنى منهما .

الوجه السادس : ان المعرفة التامة لا تحصل الا فى الكلى الموجب . اما الجزئى فالعلم به غير تام . لأن قولك : بعض ج ب مجهول منه أنه أى بعض هو ؟ فاذا عينته عرفته (١١) . فان كان مثلا ذلك البعض هو د عاد الى الكلية ، فصار كل د ب . واما السالب فانه يعرف من الشىء ما ليس هو . وهذا أمر خارجى وتعريفها به غير تام ، الا ان يشار فى

---

(٩) ولأن : ص . (١٠) قد تنطق الحملية فى الأصل .

(١١) عرفته وكان مثلا : ص

ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتى ، وحينئذ تصير تلك السالبة فى قــوة الموجبة . فثبت : أن المعرفة التامة لا تحصــل الا فى الكلى الموجب . وذلك لا ينتجه الا الشكل الأول .

فثبت بهذه الدلائل : أن الشكل الأول ، أفضل الأشكال .

***

قــال الشــيخ : « أما الشكل الثانى فشرط انتاجه أن تكــون الكبرى كلية ، وتختلف مقدمتاه بالسلب والايجاب (١٢) »

التفسير : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى : أما بيان أنه يجب أن تكون كبرى هذا الشكل كلية ، فميســور فى الكتب . وأما بيان أنه يجب اختــلاف مقدمتين بالســلب والايجاب . ففيه أسرار لطيفة . ونقول : الاشــتراك فى الايجابات وفى السلوب أمر مشترك فيه بين الأمور المتوافقة وبين الأمور المتباينة . ولا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا عــلى التوافق . فثبت : أنه لابد من الاختلاف فى الكيف . ثم نقــول : والاختلاف فى العرضيات المفارقة مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات ، فلا يمكن الاستدلال به أيضا ، لا على التباين ولا على التوافق . فثبت : أنه لابد من الاختلاف فى الكيف . ويبقى الاختلاف فى اللوازم . والأعلى التباين لأنه اذا كان الأوسط واجب الثبوت لأحد الجانبين ، وممتنع الثبوت للجانب الآخر ، وجب حصول التباين من الجانبين . واذا عرفت أن التباين فى العرضيات المفارقة لا يدل على شيىء أصلا ، ثبت أنه لا قياس فى هــذا الباب من الممكنتين الخاصتين ، ولا من الوجوديتين اللاضروريتين ، ولا من الموجودتين اللادائمتين .

وأيضا : فلا قياس عن المطلقتين العامتين ، ولا عن الممكنتين العامتين ، لاحتمال أن يكون ذلك الاختلاف اختلافا فى العرضيات ، لا فى اللوازم .

وأيضا : ان كانت احدى المقدمتين ضرورية ، والأخرى خالية عن

---

(١٢) « الشكل الثانى شريطته : أن تكون الكبرى كلية . ويختلفان بالايجاب والسلب » : ع

الضرورة ، كانت النتيجة سالبة ضرورية . ســـواء كانتا موجبتين أو سالبتين أو احداهما موجبة والأخرى سالبة . وذلك لأن ثبوت الضرورى للضرورى أمر ضرورى وسلبها — وذلك عن غير الضرورى — أيضا أمر ضرورى . فههنا الاختلاف فى الكيف حاصل فى نفس الأمر ، فلا جرم كانت النتيجة هنا سالبة ضرورية .

المســألة الثانية : لما شرطنا كلية الكبرى ، سقطت من التركيبات الستة عشر ، ثمانية . ولما شرطنا اختلاف المقدمتين فى الكيف ، سقطت من الثمانية الباقية أربعة . فبقيت القرائن المنتجة أربعة :

اولها : ان تكون الصغرى موجبة كلية ، والكبرى سالبة كلية .

وثانيها : بالعكس من ذلك . والنتيجة فيهما سالبة كلية . والدليل عليه : ان الأوسط واجب الثبوت لأحد الطرفين ، وممتنع الثبوت مع الطرف الآخر ، وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين

وثالثها : موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

ورابعها : سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى . والنتيجة فيهما سالبة جزئية . والدليل عليه : أن الأوسط له حال مع بعض أحد الطرفين وله نقيض تلك الحال مع تمام آحاد الطرف الآخر . فبين بعض أحد الطرفين وتمام الدارف الثانى منافاة ، فلا جرم (كان) صدق النتيجة سالبة جزئية .

وأما المتقدمون فانهم يبينون هذه الضروب بالعكس أو بالخلف أو بالافتراض . وتلك الطرق مشهورة فى الكتب ، فلا حاجة بنا الى ذكرها .

وأقول : ان كان لا يمكن بيان نتائج الشكل الثانى والثالث الا بالاستعانة بالشكل الأول . اما بطريق العكس أو بطريق الخلف ، صار هذا الشكلان عبثا محضا . لأن الشكل الأول لما كان كان وافيا باعطاء هذه النتائج ، كان التمسك بالشكل الثانى والثالث ، ثم ردهما الى الأول تطويلا الطرق من غير ضرورة اصلا . ومعلوم انه عبث محض . أما على الوجه

الذى ذكرناه كان مفيدا ، لأنا لما استخرجنا النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما هما ، من غير استعانة فى ذلك بالشكل الأول ، كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا . فثبت : أن الطريق الذى ذكرناه أولى مما ذكروه .

وأما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا : كون صغراه موجبة وكون احدى المقدمتين كلية . و (أما) ضروبه المنتجة فستة . لأنا لما شرطنا ايجاب الصغرى ، فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية . ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كلية ، فقد سقط من الثمانية الباقية اثنان ، فبقيت الضروب المنتجة ستة . واعلم : أن حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد ، وهو أن الموضوع الواحد ، اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هناك ، وأما خارج ذلك الموضوع فالالتقاء وعدمه محمولان فلا جرم كان الحكم الجزئى لازما .

واذا عرفت هذا فنقول : لكن الصغرى موجبة كلية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية أو جزئية ، فانتيجة موجبة جزئية ، وان كانت سالبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة سالبة جزئية . وأما اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وان كانت سالبة كلية ، جزئية . والبرهان فى الكل : ما ذكرناه .

فهذا تمام الكلام فى بيان هذه الأشكال الثلاثة :

واعلم : أن « الشيخ » لم يذكر فى هذا الباب شيئا من مسائل المختلطات ، ونحن قد ذكرناها فى سائر الكتب ، ونبهنا فى أثناء الكلام فى تقرير هذه الأشكال الثلاثة على دقائق كثيرة فيها ، **الا أنا (١٣) نذكر ههنا أصلين كبيرين فى علم المختلطات ، ونحيل بالتفصيل على منطق « الهدى » وعلى « الملخص »**

فالأصل الأول : ان نقول : قد عرفنا أن الجهات اما الضرورة أو الامكان أو الدوام أو اللادوام أو ما يختلط من هذه الأقسام .

---

(١٣) أنا لم نذكر : ص

اما الضرورة . فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات ، مع كون الذات ازلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط أن لا تكون الذات ازلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات ازلية أم لا .

وايضا : فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات ، بشرط أن لا يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات أم لا .

وايضا : قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين . **فمجموع هذه الجهات التى اعتبرناها فى الضرورة : ثمانية** .

واما الامكان . فالمراد اما الامكان العام أو الخاص أو الأخص أو الاستقبالى واقسام الخاص خمسة . لأن الممكن الخاص اما أن يكون دائم الثبوت ، أو دائم العدم ، أو راجح الوجود ، أو راجح العدم ، أو متساوى الطرفين .

ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية . فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان : ستة عشر .

اما بحسب الدوام ، واللادوام . فنقول : الدائم اما أن يكون بحسب الذات أو بحسب الوصف . اما الدائم بحسب الذات فاما أن (يكون) دائما مع بيان كونه ضروريا ، أو مع بيان كونه غير ضرورى ، أو (مع) بيان كونه دائما مع السكوت عن كونه ضروريا أو غير ضرورى .

وايضا : الدائم حسب الوصف اما أن يبين كونه دائما بحسب الذات ، أو يبين كونه غير دائم بحسب الذات ، أو يبين كونه دائما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائما بحسب الذات أم لا . فهذه ستة .

وايضا : اللادائم هو الحكم الذى يثبت بشرط اللادوام . وهذا اما أن يبين كونه ضروريا فى ذلك الوقت ، أو كونه غير ضرورى ، أو يبين الدوام مع السكوت عن كونه ضروريا ، أو غير ضرورى ، أو لا يبين شيىء من ذلك : فهذه الثلاثة مع تلك الستة : تسعة .

وايضا : المحمول الذى لا يدوم بدوام الذات للموضــــوع . اما أن يدوم بدوام وصف من الأوصاف القائمة بتلك الذات ، أو لا يكون كذلك ، أو يكون قــد يبين كونه لا دائما بدوام الذات مع الســكوت عن ذلك التفصيل . فهذه ثلاثة أخرى مع التسعة المذكورة اثنا عشر . وهذه الاثنا عشر مع تلك الستة عشر المذكورة : ثمانية وعشرون والاعتبار التاســع والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا ، والاعتبار الثلاثون كونه مطلقا عاما . **فهذه اعتبارات فى الجهات** .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : كل ج فهذا الموضوع يمكن أخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ، ثم اذا أخذت الموضوع عــلى اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتمل أيضا جمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ، وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هــذا الاعتبار تسعمائة ، ثم اذا جعلنا واحدة من هذه القضايا المعدودة صغرى ، احتمل ضم كل واحد من التسعمائة اليها على سبيل الكبرى ؛ وحينئذ يصير عدد أنواع الأقيسة البسيطة والمركبة : ما يحصل من ضرب تسعمائة فى تسعمائة .

واعلم : انه يمكن أن نزيد فى اعتبار الجهات بحسب وجوه أخرى كثيرة ، كما ذكرنا فى كتاب « الهدى » وحينئذ يزداد عدد أنواع الأقيسة على المبلغ الذى ذكرناه زيادة عظيمة . فثبت : أن هذا البحث يجرى مجرى البحث عما لا نهاية له . وليس تخصيص بعض هذه الأنواع بالذكر واهمال البقية أولى من العكس ، فلا جرم كان الأولى تركه والاكتفاء بهذه الأشكال البسيطة .

الأصل الثانى : ان القياس لا يتم الا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن أن يحكم فيها على سبيل الكلية ، فان الشيىء اذا لم يكن ضروريا ، لم يلزم من فرض عدمه محال . واذا كان الأمر كذلك ،

فحينئذ يتعذر على العقل أن يحكم به على سبيل الكلية فثبت : أن الأقيسة النافعة هى الأقيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط .

فان قالوا : انا قد ركبنا الأقيســـة النافعة من المقدمات الممكنة .
قلنا : ثبوت الامكـــان للمكن أمر ضرورى . وكان ذلك فى الحقيقة من الأقيسة المركبة من المقدمات الضرورية .

***

قـــال الشـــيخ : « وقـــد يقترن من المقدمة الشرطية المتصـــلة قرائن على نمط هـــذه الأشكال ، فاجعل بدل الموضـــوع مقدما ، وبدل المحمول تاليا ، فان كان المشترك تاليا فى الصغرى ، مقدما فى الكبرى ، فهو الشكل الأول وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثانى ، وان كان مقدما فيهما معا فهو الشـــكل الثالث . والشرطية التى نتالف من اجتماع طرفى المطلوب هى النتيجة » (١٤)

التفســـــير الشرائط المعتبرة فى الانتاج ههنا هى الشرائط المذكورة فى الحمليات ، ثم انه بعد هذا شرع (١٥) فى بيان المحصورات الأربع فى

---

(١٤) نص العبـــارة من عيون الحكمة : « واعلم : انه قد يقترن من الشرطيات المتصـــلة قرائن على نمط هـــذه الأشكال . فاجعل بدل الموضوع مقدما ، وبدل المحمول تاليا . فان كان المقدم من أحدهما تاليا فى الآخر ، فهو الشكل الأول . وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثانى . وان كان مقدما فى كليهما فهو الشكل الثالث . والشرطية التى تتالف من المقدم والتالى الطرفين هى النتيجة » (ص ٨ عيون الحكمة)

(١٥) « والكلية الموجبة فى المتصلات كقولنا : كلما كان ا ب فيكون حـ د . والكلية السالبة فيها كقولنا : ليس البتة اذا كان ا ب فيكون حـ د ، والجزئية الموجبة فيها كقولك : قد يكون اذا كان ا ب فـ حـ د ، والجزئية السالبة كقولك : قد لا يكون اذا كان ا ب فـ حـ د ، أو ليس كلما كان ا ب فـ حـ د . مثال الضرب الأول من الشكل الأول : كلما كان ا ب فـ حـ د ، وكلما كان حـ د فـ هـ ز ـــ ينتج : كلما كان ا ب فـ هـ ز . ـــ ومثال الضرب الأول من الشكل الثانى : كلما كان ا ب فـ حـ د ، وليس البتة اذا كان هـ ز فـ حـ د ـــ ينتج : ليس البتة اذا كان ا ب فـ هـ ز ـــ

الشرطيات ، فقال : الكلية الموجبة . كقولك : كل ما كان أ ب و ف ج د والكلية السالبة كقولك : ليس البتة اذا كان أ ب ف ج د والموجبة الجزئية . كقولك : قد يكون اذا كان أ ب ف ج د والجزئية السالبة . كقولك : ليس كلما كان أ ب ف ج د ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الأشكال الثلاثة . فذكر من كل واحد من الأشكال الثلاثة ضربه الأول ، ثم بين كيفية جريان طريقة الافتراض فيها . وكل ذلك ظاهر غنى عن التفسير والبيان .

وههنا بحث عقلى . ولنعين الضرب الأول من الشكل الأول من هذه المقدمات . وهو قولنا : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . وكلما كان النهار موجودا ، فالأعشى يبصر . ينتج كلما كانت الشمس طالعة ، فالأعشى يبصر . فنقول : حاصل هذا القياس : أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا . ينتج : أن طلوع الشمس يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، فاذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه ، صار القياس حمليا . فعلمنا : أنه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطى وبين القياس الحملى ، الا فى تغير الألفاظ والعبارات . ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية .

فان قالوا : انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذى ذكرتم ، لم يكن الأوسط متكررا . لأنا اذا قلنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، فههنا المحمول وهو قولنا : يستلزم وجود النهار . ثم اذا

= ويبين كذلك بالعكس . ومثال الضرب الأول من الشكل الثالث : كلما كان حـ د ف ا ب ، وكلما كان حـ د ف هـ ز — ينتج : قد يكون اذاكان ا ب ف هـ ز — ويبين بالعكس . — ثم عليك سائر التراكيب وامتحانها والافتراض فيها كقولك : ليس كلما كان حـ د ف هـ ز ، ولكما كان ا ب ف هـ ز — نقول ينتج : ليس كلما كان حـ د ف ا ب — برهان ذلك : اما نفس الوضع الذى يكون فيه حـ د ولا يكون فيه هـ ز وذلك عندما يكون ح ط فيكون : ليس لبتة اذا كان ح ط ف هـ ز وكلما كان ا ب ف هـ ز ، فليس البتة اذا كان ح ط ف ا ب . ثم نقول : قد يكون كان حـ د ف ح ط ، وليس البتة اذا كان ح ط ف ا ب — ينتج : ليس كلما كان ح ف ا ب » (نص عيون الحكمة)

قلنا : وجود النهار يستلزم كذا كذا . فالموضوع فى هذه القضية : بعض ما كان محمولا فى القضية الأولى . فلم يكن الأوسط متكررا ، بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من المقدمتين الشرطيتين . فانا اذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى فى هذه القضية هو قولنا : النهار موجود . ثم اذا قلنا : كلما كان النهار موجودا ، كان كذا وكذا . فقد جعلنا تمام ما كان تاليا فى الصغرى ، مقدما فى اكبرى . فكان الأوسط ههنا متكررا بتمامه مكررا . فظهر الفرق العقلى بين هذين النوعين من التاليف والتركيب .

فنقول : لنا فى الجواب عن هذا السؤال مقامان :

المقام الأول : انا اذا قلنا فى الصغرى : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى هنا هو قولك : فالنهار موجود . بدليل : انك لو حذفت هذه الفاء ، وقلت : كلما كانت الشمس طالعة ، النهار موجود ، لم يكن الكلام مؤتلفا ولا مفيدا فائدة منتظمة . فثبت : أن هذه الفاء جزء من التالى .

هذا بحسب اللفظ . واما بحسب المعقول المحض ، فهو ان هذه القضايا الشرطية انما يتالف القياس منها اذا كانت لزومية . وحينئذ يصير المعنى : كلما كانت الشمس طالعة ، فانه يلزم ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالى . فاذا قلت بعده : وكلما كان النهار موجودا ، فكذا وكذا . فتمام التالى فى الصغرى ما صار مقدما فى الكبرى . فثبت : ان ههنا الأوسط غير متكرر البتة .

المقام الثانى : هب أن قولنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، الا أنا بينا : ان عدم تكرر الأوسط لا يمنع من الانتاج ، بل بديهة العقل حاكمة بأن التركيب الذى ذكرناه ينتج : أن طلوع الشمس ، يستلزم كون الأعشى مبصرا . واذا كان المقصود من هذا القياس ، ليس الا هذا المعنى . وهذا المعنى حاصل فى التركيب الحملى ، كان العدول عنه الى العبارة الأخرى بحثا لفظيا عاريا عن الفائدة . فثبت بما ذكرنا : ان هذه القياسات

الشرطية غير القياسات الحملية ، وأنه لا فائدة فى افرادها بالذكر .

***

قال الشــيخ « القياس الاستثنائى » الى آخر هذا الفصل (١٦)

التفســـير : القياس الأستثنائى اما أن يكون من المتصـــلات أو

---

(١٦) نص الفصل هو :

« القياسات الاستثنائية اما أن تكون من المتصلات ، واما أن تكون من المنفصلات . فالذى من المتصلة فاما أن يكون الاستثناء بعين المقدم فينتج عين التالى : كقولك : ان كان هذا انسانا فهو حيوان ، لـــكنه انسان فهو حيوان ، ولا ينتج استثناء نقيض المقدم كقولك : لكنه ليس بانسان فلا يلزم منه أنه حيوان او ليس بحيوان . فان كان الاستثناء من التالى فان استثنيت نقيض التالى أنتج نقيض المقدم ، كقولك : ولكن ليس بحيوان ، فينتج : فليس بانسان . وأما اذا استثنيت عين التالى لم يلزم أن ينتج شـــيئا كقولك : لكنه حيوان ، فليس يلزم أنه انسان أو ليس بانسان .

وأما من الشرطيات المنفصـــلة فاذا استثنيت عين واحد منها أنتج نقيض البواقى بحالها منفصلة ان كانت كثيرة ، أو نقيض الباقية بحالها . مثال الأول : هذا العدد اما زائد ، واما ناقص ، واما مساو . فان استثنيت أنه ناقص أنتج : فليس بزائد ولا مساو ، أو ليس اما زائدا واما مساويا . مثال الثانى : هذا العدد اما أن يكون زوجا ، واما فردا ، لكنه فرد ، فليس بزوج . وأما اذا استثنيت نقيض واحد منها أنتج عين البواقى بحالها أو عين الواحد الباقى بحاله . مثاله : لكنه ليس بزائد ، فهو اما ناقص واما مساو . وأيضا : لكنه ليس بفرد فهو زوج .

وأما ان كانت المنفصلات غير حقيقية — وهى التى تكون من موجبات وسوالب ، أو سوالب كلها ، فلا ينتج الا استثناء النقيض — مثاله : اما أن يكون عبد الله فى البحر ، واما أن لا يغرق ، لكنه يغرق ، فهو فى البحر ، لكنه ليس فى البحر ، فهو لا يغرق . واذا قلت : لكنه فى البحر أو لا يغرق — ليس يلزم منه شىء . وكذلك : اما أن لا يكون زيد حيوانا ، واما أن لا يكون زيد نباتا ، لكنه حيوان فليس بنبات ، لكنه نبات ، فليس بحيوان . ولا يلزم من قولك انه ليس بحيوان أو ليس بنبات شىء — والمنفصلة الحقيقية هى التى يدخلها لفظة : « لا يخلو »

(ص ٩ عيون الحكمة)

من المنفصلات . فان (١٧) كان من المتصلات ، فاستثناء عين المقدم ، ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ، ينتج نقيض المقدم ، تحقيقا للزوم . فانه متى حصل اللزوم ، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن عدم اللازم عدم الملزوم . وأما استثناء نقيض المقدم أو استثناء عين التالى ، فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم . وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم ، ولا من وجود الأعم وجود الاخص .

وأن (١٨) كان القياس الاستثنائى مركبا من المنفصلات ، فالمنفصلة اما أن تكون مانعة من الجمع والخلو معا — وهو المنفصلة الحقيقية — أو مانعة من الجمع فحسب ، أو مانعة من الخلو فحسب . وقبل الخوض فى شرح نتيجة كل واحد من هذه الأقسام ، لابد من تحقيق القول فيها . فنقول : القضية الشرطية المنفصلة لابد وأن تكون مركبة من قضيتين .

اما أن تكون مركبة من القضية ومن نقيضها ، أو من القضية ومن اللازم المساوى لنقيضها . والحكم فى هذين القسمين : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق والكذب معا .

واما أن تكون مركبة من القضية وما هو أخص من نقيضها ، كقولك هذا الشيىء اما أن يكون حجرا واما (أن يكون) شجرا . والحكم فى هذا القسم : أنه يمتنع اجتماعهما على الصدق ، لكنه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب . واما أن تكون مركبة من القضية ومما هو اعم من نقيضها . والحكم فيها : أنه يمتنع اجتماعهما على الكذب ، والا لزم ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق ، لأن كل ما كان أعم من نقيض الشيىء ، كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيىء لا محالة .

ثم هذا القسم قد يكون مركبا من موجبة وسالبة . كقولنا : زيد اما أن يكون فى البحر ، واما أن لا يغرق . فان التقدير : اما ان يكون

---

(١٧) أما ان : ص .   (١٨) وأما ان : ص .

فى البحــر ، واما أن لا يكون . واذا لم يكن فى البحر ، وجب أن لا يغرق ، لأنا لا نعنى بالبحر كل ماء مغرق ، لكن قولنا : ليس فى البحر بهذا التقسيم ، أخص من قولنا : ليس يغرق . فاذا قلنا : زيد اما أن يكون فى البحر ، واما أن لا يغرق . فقد وضعنا فى مقابلة قولنا : زيد فى البحر ، ما هو أعم من نقيضه .

وأيضا : قد تكون هذه المنفصلة مركبة من سالبتين . كقولك : هذا الشيىء اما أن لا يكون حيوانا ، واما أن لا يكون نباتا . والتقدير : اما أن لا يكون حيوانا ، واما أن يكون حيوانا . فاذا كان حيوانا ، لزم أن لا يكون نباتا . فاذا قلنا : هذا الشيىء اما ان لا يكون حيوانا ، واما أن لا يكون نباتا ، كان حكمه ما ذكرنا .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : اما أن كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو معا . فهذه المنفصلة اما أن تكون ذات جزئين أو أكثر . فان كان الأول كان استثناء وجود أيهما كان ، منتجا لنقيض الآخر ، واستثناء نقيض أيهما كان ، منتجا لعين الآخر . مثاله : هذا العدد اما زوج واما فرد ، لكنه زوج فليس بفرد ، لكنه فرد فليس بزوج ، لكنه ليس بزوج ، فهو فرد ، لكنه ليس بفرد ، فهو زوج .

وأما الثانى — وهو أن تكون المنفصلة الحقيقية ذات أجزاء أكثر من اثنين — فهو مثل قولنا : هذا العدد اما زائد او ناقص أو متساوى ، فاستثناء وجود أيهما كان ينتج نقيض البواقى . كقولك : لكنه زائد فليس بمساوى ولا ناقص . أما لو استثنيت نقيض واحد فيها ، أنتج : منفصلة مركبة من أجزاء البواقى ، كقولك : لكنه ليس بزائد ، ينتج : فهو اما مساوى أو ناقص .

وأما المنفصلة التى تمنع الجمع ولا تمنع الخلو . مثاله : قولنا : هذا الشيىء اما شجر واما حجر ، فههنا استثناء عين أيهما كان ، ينتج نقيض التالى . لأنا لما حكمنا بأن اجتماع هذه الأمور فى الشيىء الواحد محال ، لزم من وجود أيهما كان عدم الثانى . وأما استثناء نقيض أيهما كان (فانه) لا ينتج شــيئا ، لأنا بينا أنه يجوز ارتفاعهما بأسرهما ،

فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما على وجود الآخر ولا على عدمه .

واما المنفصلة التى تمنع الخلو ولا تمنع الجمع ، فههنا يلزم من استثناء نقيض أيهما كان وجود الآخر ، لأنا لما حكمنا بان ارتفاع الطرفين محال ، لزم من ارتفاع أحدهما الجزم بحصول الآخر ، لأن عند ارتفاع احد الطرفين لو ارتفع الطرف الثانى ، فحينئذ يكون الطرفان قد أجتمعا على الارتفاع . وذلك محال .

أما (أن) استثناء وجود أيهما كان ، لا ينتج شيئا . لأنا لما حكمنا بأن اجتماعهما جائز ، لم يلزم من وجود احدهما لا وجود الآخر ولا عدمه . فلا جرم لا يمكن أن يستدل بوجود واحد منهما ، لا على الآخر ولا على وجوده .

***

قال الشيخ : « قياس الخلف هو أن ناخذ نقيض المطلوب ، ونضيف اليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج . فينتج شيئا ظاهر الاحالة ، فنعلم أن سبب تلك الاحالة ليس تاليف القياس ، ولا المقدمة الصادقة ، بل سببها احالة نقيض المطلوب . فاذن هو محال . فنقيضها حق »

التفسير : ههنا كلام واضح معلوم . وتحقيقه : أن قياس الخلف : هو الاستدلال بامتناع لازم أحد النقيضين على امتناع ذلك النقيض . ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة نقيض الآخر ، وعلى صحة احد الأمور الداخلة فى ذلك النقيض . واما صورة هذا القياس : فهى ان تأخذ نقيض المطلوب ، وتضيف اليه مقدمة صادقة وتركبها على صورة قياس منتج ، فتنتج نتيجة ظاهرة الامتناع ، فيعلم ان سبب ذلك الامتناع ، ليس تاليف القياس ولا المقدمة الصادقة ، لأن الحق لا يستلزم الباطل . فعلمنا : ان سبب لزوم ذلك المحال : هو نقيض المطلوب ، وذلك النقيض باطل ، فنقيض هذا النقيض — وهو المطلوب — حق .

وانما سمى هذا القياس بقياس الخلف لوجهين :

الأول : ان الخلف هو الردىء من القول . فلما لزم من هــذا التركيب نتيجة باطلة ، لا جرم سمى خلفا .

الثانى : انك فى هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه ، بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة . ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب ، فكأن الانسان ذهب الى مطلوبه ، من خلفه لا من قدامه .

***

قـــال الشــــيخ : « وان شئت اخذت نقيض المحال واضفته الى الحقة (١٩) فينتج المطلوب على الاستقامة »

التفسير : هذا العمل سمى رد الخلف الى المستقيم . ومثاله : انا ندعى أن قولنا : كل انسان حيوان حق . فنقول : أن كذب هــذا صدق نقيضــه وهو قولنا : ليس كل انســان بحيوان ، ونضـم اليه مقدمة صادقة ، وهى قولنا : وكل ناطق حيوان ، ينتج من رابع الثانى : فليس كل انسان ناطق . وهذا محال . وهذا المحال انما يلزم من فرضنا أنه ليس كل انسان حيوانا . فكان (٢٠) هذا باطلا ، فنقيضه حق . وهــو قولنا : كل انسان حيوان .

واعلم : ان النتيجة الباطلة وهى قولنا : ليس كل انسان ناطقا ، ان أخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو قولنا : كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمة الحقه وهى قولنا : وكل ناطق حيوان ، أنتج : ان كل انسان حيوان . على الاستقامة . وهو المطلوب الأول .

***

قال الشيخ : « الاستقراء هو ان ينتج حكمنا (٢١) على كلى لوجوده فى جزئياته كلها أو بعضها كما تحكم أن كل حيوان يحرك (٢٢) فكه

---

(١٩) المحقة : ع — (٢٠) فكل : ص

(٢١) حكما : ع — (٢٢) يحرك عند المضغ فكه الأسفل : ع

الأسفل عند المضغ . وهذا لا يوثق به . فربما كان (٢٣) يوجد حيوان مخالفا لما رأيت ، كالتمساح »

التفسير : اعلم : أن الاستقراء ضد القياس . وذلك لأن الاستقراء هو أن نحكم على الكلى بحصول ذلك الحكم فى جزئياته . والقياس هو أن نحكم على الجزئى لحصول ذلك الحكم فى الكلى . واذا عرفت هـذا فنقول : الاستقراء على قسمين :

احدهما : ان يحكم على الكلى لوجود ذلك الحكم فى جميع جزئياته .

والثانى : أن يحكم على الكلى بحصول ذلك فى بعض جزئياته .

والى هذين القسمين أشار الشيخ بقوله : « هو الحكم على **كلى** لوجوده فى جزئياته **كلها أو بعضها** »

أما القسم الأول : فذاك مثل ما اذا وقع الشك فى أن الناطق هل هو مائت أم لا ؟ فتصفحت جزئيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق ، بل من جهة قسمة أخرى كالماشى وغير الماشى ، ووجدت المائت ثابتا لجميع اجزاء الاستقراء . فحينئذ تحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء بأنه مائت ، ثم تنقل ذلك الى الناطق . فنقول كل ناطق حيوان . وكل حيوان اما ماشى أو غير ماشى ، وغير ماشى مائت . ينتج : فكل ناطق مائت . وهو انما يتأتى اذا كان الكلى قابلا لوجهين من القسمة الحاضرة .

وأما القسم الثانى : وهــو الحكم على الكلى لوجوده فى بعض جزئياته . فهذا لا يفيد الا الظن ، لاحتمال أن يكون حال غير المذكور — وان كان نادرا — بخلاف حال المذكور .

***

قــال الشــيخ : « وأما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هــو موجود فى الشاهد (٢٤) »

---

(٢٣) كان الحيوان مخالفا : ع

(٢٤) التمثيل هــو الحكم على غائب بما هو موجــود فى مثال الشاهد : ع

التفســـير : كان أولى أن يقـــال : التمثيل هو الحكم على صـــورة بمثل الحكم الثابت فى صورة أخرى . ثم هذا يقع على وجوه أربعة : فتارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد . كما يقال : انه تعالى عالم بالعلم كما أن الواحد منا عالم بالعلم . والله تعالى موجود ، فيجب أن يكون مختصا بحيز وجهة ، كما أن الواحد منا كذلك . وتارة يكون الحاقا للشاهد بالغائب . كما يقال : لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الأشـــياء لقدر على ايجاد كل الأشياء ، كما فى حق الله تعالى ، وتارة يكون الحاقا لغائب بغائب آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على أنه تعالى مريد بالارادة ، فوجب أن يكون عالما بالعلم . وتارة يكون الحاقا لشاهد بشاهد آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على أن الواحد منا انما يكون متحركا لأجل قيام الحركة به ، فوجب أن يكون انما كان مدركا لأجل قيام الادراك به .

فثبت : أن التمثيل حاصل فى هذه الصور الأربع . وكلام « الشيخ » مشعر بأنه مخصوص برد الغائب الى الشاهد . ويمكن أيضا تصحيح كلامه . وهو أن يقال : مراده من الغائب : المشكوك المختلف فيه . ومن الشاهد : المعلوم المتفق عليه . وحينئذ يكون لفظه متناولا للاقســـام الأربعة التى ذكرناها .

***

قـــال الشـــيخ : « وأوثقه (٢٥) ما يكون المشـــترك فيه علة للحكم فى الشاهد »

التفســـير : ثم انه بين ضعيف من وجهين :

الأول : ان ذلك المشترك لعلة تكون علة لثبوت الحكم فى الشاهد ، من حيث انه شاهد ، وعلى هذا التقدير يمتنع أن يكون علة لثبوت الحكم فى الغائب .

---

(٢٥) وأوثقه ما يكون المتماثل به ، أو المشترك فيه علة للحكم فى الشاهد : ع .

الثانى : لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ، ويكون علة ذلك الحكم أحد قسمي ذلك المشترك ، وحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا .

***

قال الشيخ : « فان لم يكن هذان المانعان ، وصح أن الحكم (معلل بمفهوم القدر المشترك (٢٦)) انقلب التمثيل برهانا »

التفسير : صدق « الشيخ » فيما قال . وذلك لأنا اذا قلنا : عالمة الواحد منا معللة بالعلم ، فوجب أن تكون عالمية الله تعالى أيضا كذلك . يقال : عالمية الواحد منا معللة بالعلم المحدث ، والعلم المحدث يمتنع ثبوته فى حق الله تعالى . أو يقال : العالمية قسمان : عالمية جائزة ، وعالمية واجبة . والعالمية الجائزة هى المعللة بالعلم ، أما عالمية الله تعالى فهى واجبة ، فلا يلزم تعليلها بالعلم .

واذا عرفت هذا فنقول : ان توجه هذان السؤالان ، فقد سقط الاستدلال ، أما لو ثبت أن العالمية من حيث هى عالمية ، معللة بالعلم من حيث هو علم ، لا من حيث هى عالمية جائزة ، انقلب هذا التمثيل برهانا . لأنا نقول : عالمية الله تعالى عالمية ، وكل عالمية فهى معللة بالعلم . ينتج : أن عالمية الله تعالي معللة بالعلم .

***

قال الشيخ : « الضمير (٢٧) قياس يذكر صغراه فقط . كقولهم : فلان يطوف بالليل فهو مختلط (٢٨) وحذف الكبرى اما للاستغناء أو للمغالطة »

---

(٢٦) لعلة : ع

(٢٧) الضمير قياس تذكر فيه صغراه فقط . كقوهم : فلان يطوف ليلا . فهو اذن مختلط . وحذفت الكبرى اما للاستغناء به ، أو للمغالطة : ع

(٢٨) أى مختلط العقل ، مشعوذ .

التفســـــير : أما الذى للاســـتغناء فكما يقال : انه يصح أن يعلم ذات الشىء مع الذهول عن كونه مؤثرا فى كذا ، فوجب أن تكون ذاته مغايرة لمؤثريته . فالمنتج لهذه النتيجة فى الحقيقة : هو تلك المقدمة ، مع مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران . الا أن هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية ، لا جرم حذفناها لأجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها . وأما الذى بكـــون الغرض من الحذف ايقاع المغالطة ، فهو أنا اذا قلنا : فلان يطوف بالليل فهو مختلط ، كان ذلك موهما بصـــحة هذه النتيجة . أما لو صرحنا بالكبرى وقلنا : وكل من طاف بالليل فهو مختلط ، فههنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية . واذا وقف العقل على كذبها ، فحينئذ لا يبقى الظن بصحة تلك النتيجة ، فلا جرم وجب حذف الكبرى ههنا ، ليبقى الظن المتأكد .

الفصل الخامس

فى

أنولوطيقا الثانية

Analytica posteiora

قـال الشـــيخ : « المقدمات التى منها تؤلف البراهين : هى المحسوسات . كقولنا : الشمس مضيئة ، والمجربات كقولنا : الشمس تشرق وتغرب ، والسقمونيا (١) تسهل الصفراء . والأوليات . كقولنا : الكل اعظم من الجزء ، والأشياء المســاوية لشيىء واحد متساوية . والمتواترات . كقولنا : ان مكة موجودة »

التفسير : اعلم : أن التصديقات لا يمكن أن تكون كلها كسبية ، والا لافتقر كل تصديق الى تصديق آخر يسبقه ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . والموقوف على المحال محــال . فكان يلزم أن لا يحصل شىء من التصديقات المكسبية . فثبت : أن القول بأن كل التصديقات كسبية ، يمنع من كون الشىء منها كسبيا . وما أدى ثبوته الى نفيه ، كان باطلا ، فكان القول بأن كل التصديقات كسبية باطلا . ولما ثبت هذا ظهر أن التصديقات بالآخرة تنتهى الى تصديقات غنية عن الاكتساب .

---

(١) السقمونيا : Convolvulus Scammonia وهــو نبات لــه أغصان كبيرة مخرجها من أصل واحد طولها نحو من ثلاثة أذرع أو اربعة ، عليها رطوبة تدبق باليد وشىء من زغب وله زهر أبيض مستدير ثقيل الرائحة . وأفضله ما جلب من أنطاكية . ومتى أعطى منه أكثر من ثلثى درهم أسهل اسهالا عنيفا جدا . (راجع « مفردات » ابن البيطار ، ج ٣ ص ١٧ ص ٢٠)

فنقول : انها اما أن تكون بأسرها مستفادة من العقل أو من الحس أو من مجموعهما .

***

اما المستفادة من العقل المحض فهى الأوليات ، وذلك لأن كل قضية فلها موضوع ولها محمول . وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها ، كافيا فى جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع أو سلبه عنه ، فتلك القضية هى المسماة بالأولية ، وانما سميناها بهذا الاسم لأن العقل يحمل ذلك المحمول ابتداء وأولا على ذلك الموضوع ، من غير توسط شيىء آخر ، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول .

اما القضية المكتسبة . فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد الأوسط ، ثم يحمل ذلك الحد الأوسط على الموضوع الذى هو الحد الأصغر ، وحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه ، وحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا أولا ، بل حملا ثانيا .

واذا عرفت هذا فنقول : ههنا سؤالات :

السؤال الأول : أن يقال : ان هذه القضية الأولية . ان كانت من لوازم العقل ، وجب أن لا ينفك العقل عن الشعور بها البتة ، وأن تكون هذه القضايا حاضرة فى الذهن خاطرة بالبال أبدا ، وان لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا أولية .

الجواب : انا لا نقول : ان غريزة العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقا ، حتى لا يلزمنا ما ذكرتم . بل نقول : ان غريزة العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها فى العقل ، فاذا لم يحضر هذان التصوران فى غريزة العقل ، فقد فات شرط الايجاب . فلا جرم يفوت الأثر .

السؤال الثانى : مذهب ((**الشيخ**)) أن القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوى القضايا الأولية فى القوة والجزم . ثم انه فرق بين

الأوليات والمشهورات بطريق ، وبين الأوليات والوهميات بطريق آخر .

أما الفرق بين الأوليات والمشهورات . فقال : انا نفرض أنفسنا كأنا خلقنا الآن ، وما خالطنا أحدا ، وما شاهدنا شيئا ، وقدرنا زوال موجبات الالف والعادة عن أنفسنا ، ثم انا نعرض فى هذه الحالة على عقلنا : أن الواحد نصف الاثنين ونعرض (٢) أيضا على عقلنا فى هذه الحالة : أن الكذب قبيح . فانا نجد عقلنا فى هذه الحالة جازما بالأول ، ومتوقفا فى الثانى . فعلمنا : أن الجزم بأن الكذب قبيح ، ليس الا لأجل الالف والعـــادة .

قـــال : **وأما الفـــرق بين الأوليات وبين الوهميات** . فهـــو مثل قولنا : كل موجود فهو فى جهة . فههنا (٣) الوهم قد يساعد عـــلى التصديق بما ينتج نقيض حكمه ، والعقل ليس كذلك ، فعلمنا : أن الوهم كاذب . ومثاله (٤) أن نقول : كل ما حصل فى حيز وجهة فلابد وأن يتميز يمينه عن يساره ، وفوقه عن تحته ، وكل ما كان كذلك فهو مركب ، وكل مركب ممكن ، وكل ممكن فليس بواجب . فالوهم يساعد على هذه المقدمات . ولا شك أنها تنتج : أن كل ما كان مختصا بالجهة ، فهو ليس بواجب الوجود لذاته . فاذا حكم بعد ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، يجب أن يكون مختصا بالجهة ، فههنا الوهم حكم بحكم وحكم أيضا بما يوجب نقيض ذلك الحكم . فعلمنا : أنه كاذب . وأما حكم العقل فانه لا يكون كذلك . فلا جرم . علمنا : أن حكمه صادق .

هذا غاية كلام « الشيخ » فى تقرير هذين الفرقين .

وعندى : أن ذلك ضعيف جدا .

أما الفرق الأول : فبيان ضعفه : أن نقول : هل تدعى أن القضايا قد تبلغ بسبب الالف والعادة فى القوة والشدة الى حد قوة الأوليات أو لا تدعى ذلك ؟ فان لم تقل بذلك لم يكن بلا حاجة الى تقرير هذا الفرق البتة ، وان ادعيت ذلك فنقول : ان هذا الفرق لا يزيل هـــذا الاشتباه . وبيانه من وجوه :

---

(٢) وعرضنا : ص (٣) فهو أن : ص

(٤) مثاله : ص

الأول : ان أقصى ما فى الباب : اما بفرض زوال الأخلاق والعادات عن أنفسنا الا (أن) فرض الخلو يوجب حصول ذلك الخلو ، فان قاسى القلب اذا فرض فى نفسه رحيما ، فانه لا يصير رحيما بسبب هـذا الفرض . فاذا سلمت أن حصول الالف والمعادة مما يوجب قياس (٥) الأوليات بغيرها ، ثم انا اذا بينا أن فرض زوال الالف والمعادة لا يوجب زوالها ، فحينئذ نقول : انا وأن فرضنا زوال الالف والمعادة وسـائر الأمور الخارجة ، فلعلها مازالت بل بقيت . وعلى تقدير البقاء فالموجب للتهمة باق عند هذا الفرض ، فوجب أن لا تزول هذه التهمة .

الثانى : هب أن فرض المزوال يوجب حصول الزوال ، لكنه ربما حصل فى النفس أخلاق كثيرة ، ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها ، واذا لم يكن له شعور بحصولها ، امتنع عليه أن بفرض ازالتها عن نفسه . ومع قيام هذا الاحتمال ، كان بقاء سبب هذا الغلط قائما على سبيل الاحتمال ، فوجب أن لا تزول التهمة .

الثالث : ان العلم بأن هذا الطريق الذى ذكرتم يوجب الفرق بين الأوليات وبين المشهورات ، يحتمل أن يكون من باب القضايا الحقة ، ويحتمل أيضا أن يكون من باب المشـهورات فيفتقر امتياز هذا الطريق الذى ذكرتم عن المشهورات الى طريق آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الرابع : ان (٦) هذا الطريق الذى ذكرتم فى الفرق بين هـذين البابين ليس معلوما بالبديهة ، بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق . فالقول بأن البديهات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق ، توقيف للحكم بصحة البديهيات على النظريات . لكن النظريات موقوفة عـلى البديهيات . فيلزم الدور ، ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار .

---

(٥) القياس : ص (٦) أيضا : ان : ص

الخامس : انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة فى قوة البديهيات ، ولا جزئية منها . وذلك لأن قولنا : الظلم قبيح . ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخلا بمصالح العالم — فلا جرم يبعد فيه طمع من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفاسد — فهذا المعنى حق لا شك فيه . وصحته معلومة فى بدائه العقول ، الا أن التقبيح بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه فى حق الاله المتعالى . عن النفع والضر . واذا كان المراد من كونه قبيحا أمرا سوى ذلك ، فذلك المعنى غير متصور ، فضلا عن أن يكون مصدقا به ، وفضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا جازما . فعلمنا : أن كلامهم فى تقرير هذا الفرق مختل .

وأما الفرق الذى ذكره « الشيخ » بين الأوليات والوهميات . فنقول : ان اعترفت بأن هذه الوهميات لا تبلغ فى القوة مبلغ البديهيات ، فحينئذ لا حاجة الى هذا الفرق . وان ادعيت المساواة فى القوة . فنقول : هذا باطل ويتعذر أن يكون الأمر كذلك . فالفرق الذى ذكرتم باطل . أما المقام الأول : وهو أن ذلك باطل : فنقول : الذى يدل على بطلانه : أنا اذا عرضنا على قولنا ان الموجود اما أن يكون متحيزا أو حالا فى المتحيز أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز ، وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم الثالث جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم ، بل لا نجد العقل جازما بامتناعه البتة . فثبت : أن هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيات فى القوة .

وأما بتقدير أن يكون الأمر كذلك . فان الفرق الذى ذكره باطل . وتقريره من وجوه :

الأول : أن نقول : انه انما حكم بفساد حكم الوهم ، بأن الوهم حكم بأن كل موجود فى الجهة . لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم . فعلى هذا التقدير ، فانا نعلم أن حكم العقل صحيح . اذا علمنا أنه لم يحكم مما ينتج نقيض ذلك الحكم . الا أن

هذا العلم انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التى لا نهاية لها ، وعلمنا أن العقل لم يحكم فى شيىء منها بحكم يوجب نقيض حكمه فى هذه الصورة . فعلى هذا ، العلم بصحة حكم العقل فى القضية المعينة ، يلزم أن يؤول على علمه بأحكام القضايا التى لا نهاية لها ، وعلى العلم بأن شيئا منها لا يوجب نقيض هذا الحكم . الا أن هذا الشرط متعذر التحصيل ، فوجب أن يبقى المشروط مشكوكا . وذلك يوجب القدح فى البديهيات ، واشتباهها بالقضايا الباطلة .

الثانى : هو أنا نجد من أنفسنا جزما قاطعا فى بعض القضايا . ثم انكم زعتم أن هذا الجزم تارة يكون من قوة أخرى مسماة بالوهم . الا (أن) الفرق بين العقل والوهم ليس معلوما بالبديهة . بل أقصى ما فى الباب : أن يكون معلوما بالاستدلال الدقيق . فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على صحة النظريات ، لكانت (٧) صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات . ويلزم الدور . وهو باطل .

الثالث : فى القدح فى هذا الفرق كسائر الوجوه المذكورة فى الفرق الأول .

فثبت بما ذكرنا : أن هذه الفروق ضعيفة . وانا لو سلمنا حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات ، لزمنا القول بالسفسطة لزوما لاخلاص عنه .

السؤال الثالث : ذكر « الشيخ » فى بيان الأوليات مثالين . وهما قولنا : الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية . واعلم : أن المقدمة الأولية حقا عندى : هى قولنا : النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فأما قولنا : الكل أعظم من الجزء ، فهو فرع على تلك المقدمة . وذلك لأنا نقول : ان كان الكل مساويا للجزء ، فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت فى نفس الأمر ، وحينئذ يصدق على ذلك الجزء : كونه موجودا معدوما معا . وهو محال .

---

(٧) لكن : ص

وأما قوله : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فكذلك . لأن الأشياء اذا كانت مساوية لشيء واحد ، كانت حقيقة تلك الأشياء ، وحقيقة ذلك الشيء الواحد : واحدة . ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن حقيقتها واحدة . وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء وحقيقة ذلك الشيء الواحد (أن تكون) واحدة ولو لم تكن تلك الأشياء متســاوية لم تكن حقيقتها واحدة . وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء أن تكون حقيقتها واحدة ، وأن لا تكون حقيقتها واحدة . فيلزم الجمع بين الوجود والعدم . واذا ثبت هذا فنقول : جزم العقل بهاتين القضيتين انما كان بواسطة تلك القضية الأخرى ، فلم تكن هاتان القضيتان من الأوليات . **وهذا كله من القضايا المستفادة من العقل .**

***

وأما المستفادة من الحس . فهى المحســوســات وهى كقولنا : الشمس مضيئة ، والنار حارة . **وفيه سؤالات :**

السؤال الأول : ان الحواس كثيرة الأغلاط . فان البصر قد يدرك المتحرك ساكنا ، والساكن متحركا . فان الجالس فى السفينة قد يتخيل السفينة واقفة والشط متحركا ، مع أنه بالعكس . وقد يرى الكبير صغير أو الصغير كبيرا ، واذا كان الأمر كذلك ، احتيج فى تمييز صوابها عن خطئها الى حاكم آخر يحكم عليها . وحينئذ لا يكون الحس حاكما أولا ، بل الحاكم الأول هو العقل .

السؤال الثانى : ان الحس لا يعطى الحكم الكلى بل الجزئى والحكم الجزئى لا ينتفع به لا فى الحدود ولا فى البراهين . فانه لا حد للفاسدات ، ولا برهان على الفاسدات .. اللهم الا أن يقال : الاحساس بالجزئيات يعد النفس لقبول صورة كلية من المفارقات ، الا أن تلك الصورة الكلية تكون عقلية لا حسية . فظهر بهذا أن قول « الشيخ » فى مثال المحسوسات : انها كقولنا : الشمس مضيئة والنار حارة ، ليس كما ينبغى . وذلك لأن قولنا : الشمس مضيئة ، قضية كلية . والحس لا يدرك الكليات . فأما قولنا : هذه الشمس مضيئة ، فهى محسوسة . وكذلك الكلام فى قولنا : النار حارة .

السؤال الثالث : ان الحس انما يحس الحاضر الموجود . فأما أن ذلك الشيء يمتنع أن يكون خلافه ، فذلك غير محسوس . وما لم يحصل اعتقاد أنه يمتنع أن يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فانه لا ينتفع به فى البراهين التى لا يطلب منها الا الجزم .

السؤال الرابع : ان الحس لا تعلق له الا بالضوء ، فأما الشعور بأن جرم الشمس موصوف بذلك الضوء ، فذلك غير محسوس البتة . لأن انصاف الشيء بغيره ، اما أن يكون أمرا نسبيا لا وجود لـــه فى الخارج ، أو ان كان موجودا لكنه ليس من المبصرات . فثبت بما ذكرناه : أن هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض ، بل حصولها ليس الا من العقل . والحس جار فى هذا الباب مجرى الخادم والآلة .

***

وأما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل . فهى نوعان :

النوع الأول : المجربات . وذلك لأنا اذا رأينا أن الشيء دائر مع غيره وجود أو عدما ، حكمنا بكـــون أحـــدهما علة للآخـــر . كقـــولنا : **السقمونيا** يسهل الصفراء . **وفيه سؤالات :**

السؤال الأول : ان الشيء كما يدور مع علته المؤثرة فيه وجودا أو عدما ، فقد يدور مع الفصل المقوم لنـــوع تلك العلة ، والخاصـــة المساوية له ، ولشرط تأثيرها فى المعلول . مع أن شيئا من ذلك ليس بعلة .

السؤال الثانى : كما أن المعلول يدور مع العلة وجودا أو عدما ، فالعلة أيضا تدور مع المعلوم المساوى لها وجودا أو عدما . فالدوران مشترك بين الجانبين ، والعلة غير مشترك فيها بين الجانبين . والعجب من هؤلاء الأفاضل أنهم حين حاولوا (٨) بيان أن التمثيل لا يفيـــد العلم بالعلية ، ذكروا أن التجربة تفيد اليقين مع أنه لا معنى للتجربة . الا الطرد والعكس . وهذا من العجائب .

---

(٨) حين حاولوا : بيان أن التمثيل لا يفيد العلم بالعامية ، ثم انهم ذكروا أن ... الخ : ص

السؤال الثالث : ان الانسان فى بلاد الزنج لا يكون الا أسود . فلو فرضنا انسانا ما يرى الا بلاد الزنج ، ولم يسمع بوجود سائر البلاد . فهل له أن يحكم بأن كل انسان أسود ؟ ولما لم يجز ذلك ، علمنا فساد هذا الاعتبار .

السؤال الرابع : ان هذه القضايا التجريبية لا تثبت صحتها الا بعد مقدمات كثيرة . مثل : أن يقال : هذا الجسم الحادث لابد له من سبب . وذلك السبب اما أن يكون نفس ذلك الجسم أو أمرا حالا فيه ، أو أمرا هو محله ، أو أمرا مباينا عنه . ولا جائز أن يكون المؤثر نفس الجسم ، ولا ما يكون محلا له ، ولا ما يكون مباينا عنه . ثم انه لا يمكن ابطال استناد هذا الأثر الى الأمر المباين ، الا اذا علمت أن اله العالم موجب بالذات ، لا فاعل مختار ، لأن بتقدير كونه فاعلا بالاختيار ، فلعلة أخرى (هى) عادته وطرد سنته ، بايجاد ذلك الأثر عقيب ذلك السبب من غير أن يكون لذلك السبب فيه تأثير . فثبت : أنه لا يمكن اثبات تلك المؤثرية الا بعد هذه المقدمات .

ثم يقال : المؤثر يمتنع انفكاكه عن الأثر ، ويمتنع أن يوجد فى ذلك المحل ما يمنعه من التأثير .

ثم انه بعد ظهور هذه المقدمة ، نعلم أن ذلك الأثر ، انما صدر عن ذلك المؤثر . فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجريبية موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة ، فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادىء الغنية عن الحجة والبرهان ؟

السؤال الخامس : وهو أن الجزم بصحة هذه القضايا التجريبية . ان كان غنيا عن البرهان ، كان ذلك من الأوليات ، فلم يمكن جعلها قسما آخر سوى الأوليات ، وافتقر الى برهان آخر ، فحينئذ لا يكمن جعلها من المبادىء .

***

النوع الثانى من القضـــايا المستفادة من مجموع العقل والحس : الحدســيات :

***

قال الشـــيخ : « ومثاله : ما نشـــاهد من اختلاف نور القمر بسبب قربه وبعده من الشمس . وذلك يفيد الحدس بأن ذلك النور مستفاد من الشمس »

التفســـير : هذا أيضا فى غاية الضعف . وبيانه من وجوه :

الأول : ان حاصل هذا المعنى ليس الا الطرد والعكس . وقـــد عرفت أنه لا يفيد الظن ، فضلا عن اليقين .

الثانى : ان العلم بأنه لما اختلفت أشكال نور القمر بسبب القـــرب والبعد من الشمس ، وجب أن يكون نوره مستفادا من الشمس ، فان كان غنيا عن البرهان كان ذلك من البديهيات ؛ فلا يمكن جعله قسما آخر . وان كان محتاجا الى البرهان . فكيف يمكن جعله من أوائل البرهان ؟

الثالث : قال « ابن الهيثم المصرى » : « ان هذا القدر لا يدل البتة على أن نور القمـــر مستفاد من الشمس ، لاحتمال أن يكون أحد نصـــفى كرة القمر مضيئا بالطبع ، ونصـــفه الثانى يكون مظلما بالطبع . ثم ان كرة القمر تســـتدير على مركز نفســـه حركة مشابهة لحركة فلكه . وعند الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا بالتمام ، ونصفه المضىء الى فوق بالتمام . وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضىء ، مقابلا لنا ، بسبب استدارة تلك الكرة على مركز نفسها . وكلما ازداد بعده عن الشمس ، ازداد نصفه المضىء ظهورا لنا . فاذا صار مقابلا للشمس ، صار نصفه المضىء بتمامه ، مقابلا لنا . ومع قيام هذا الاحتمال ، لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة والنقصان — بحسب قوته وبعده من الشمس — أن يكون نوره مســـتفادا من الشمس »

ثم قال : « الدليل المعتمد فى هذا الباب : زوال النور عن وجه القمر عند الخسوف » وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق .

فان قال قائل : جرم القمر بسيط ، فيمتنع أن يكون أحد وجهيه مضيئا والآخر مظلما . **فنقول :** لا نسلم أنه بسيط . وما الدليل عليه ؟ فان الدليل الذى ذكرتموه فى بساطة الاجرام الكلية لا يجرى الا فى الفلك الأقصى فقط .

سلمنا : أنه بسيط . الا أنه لا يمتنع مما ذكرناه . والدليل عليه : المحقق الذى يرى فى وجه القمر . ثم هب أن كل ذلك صحيح ، الا أن مجرد اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس لا يدل على أن نوره مستفاد من الشمس ، الا مع هذه المقدمة . وعلى هذا التقدير فان هذه القضية تكون قضية مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض ، فكيف يمكن جعلها من مبادىء البرهان ؟

***

النوع الثالث من المقدمات التى قيل : انها من المبادىء : مقدمات قياساتها معها . وهذا النوع كان يجب أن يذكر فى القضايا المستفادة من العقل المحض .

قال « الشيخ » : وهذا مثل علمنا بأن الأربعة زوج .

فان هذه المقدمة يظن أنها بديهية وليست كذلك ، بل هذه (٩) المقدمة انما تعلم بواسطة الحد الأوسط ، الا أن ذلك الأوسط لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه ، فلا جرم كان العلم به حاضرا أبدا . وتقريره : أنا نعلم أن كل أربعة فانها تنقسم لقسمين متساويين ، ونعلم أن كل ما كان كذلك فهو زوج ، فنحن انما علمنا أن الأربعة زوج بواسطة علمنا بأنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الأربعة زوجا أمرا مغايرا لكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، حتى يقال : العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، أوجب العلم بكونها زوجا . أما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام

---

(٩) فى هذه : ص

بقسمين متساويين ، فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، هو نفس العلم بكونها زوجا . وحينئذ يبطل هـذا الكـلام

فان قالوا : الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين ، بل عن كيفية أخرى مخصوصة لازمة لهذه الحال . **فنقول :** فاذا كان المراد من الزوجية ، ما ذكرتم ، فلا نسلم أن هذه الحالة متصورة ، فضلا عن أن يكون مصدقا بها ، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا بديهيا . فانا لا نعقل من الزوجية الا مجرد أنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .

***

النوع الرابع من المقدمات التي قيل : انها من المبادىء : المتواترات .
وهى كقولنا : ان « مكة » موجودة . واعلم : ان « الشيخ » لم يستقصى فى شيىء من كتبه الكلام فى حقيقة الخبر المتواتر .

قال الشـــارح : للمتواتر شرطان :

احدهما : أن يكون المخبرون قد أخبروا عن وجود أمر محســـوس . مثل أن يقولوا : رأينا محمدا . وسمعنا منه ادعاء النبوة . أما لو أخبروا عن أمر محسوس ، لم يفد هذا الاخبار العلم . وذلك لأن ذلك الأمر ان كان معلوم الصحة فى بديهة العقل ، كانت صحته معلومة من بديهة العقل ، لا من ذلك الخبر ، وان لم يكن معلوم الصحة فى بديهة العقـــل ، لـــم يفد ذلك الاخبار علما . فان أهل المشرق والمغرب . لو اتفقوا على الاخبار عن حدوث العالم ، لم يحصل العلم بذلك الا بالدليل .

والشرط الثانى : بلوغ المخبرين فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب . واعلم : أنه ليس لتلك الكثرة حد معين . وذلك أن كل عدد يفرض . فان العقل يحكم بأنه لما جاز الكذب على ذلك العدد بنقصان واحد ، كذلك يجوز الكذب على ذلك العدد . وأنه لا يتفاوت حال هـــذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته .

واذا عرفت هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم ، بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد .

وهذان الشرطان كافيان فى حصوله ، اذا قال المخبرون : نحن شاهدنا ذلك . فأما ان قالوا : نحن سمعنا أقواما آخرين أخبروا أنهم سمعوا أقواما آخرين أنهم أخبروا : انهم شاهدوا ذلك الأمر المحسوس . وذلك مثل اخبار أهل عصرنا عن وجود موسى وعيسى ومحمد — عليهم السلام — فههنا لابد من شرط ثالث وهو أن نعلم أنه (هل) كان حال كل واحد من طبقات المخبرين فى الكثرة وامتناع الموافقة على الكذب ، مثل حال هؤلاء الحاضرين ؟

فهذا جملة الكلام فى ضبط شرائط التواتر .

***

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : أن خبر التواتر يدل على أنه كان قد حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشىء المخبر عنه . فالاخبار يدل على وجود ذلك الاحساس ، وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس ، فالتواتر دليل الدليل . فكان جعل المتواترات قسما واقعا فى مقابلة المحسوسات خطأ .

السؤال الثانى : انا بينا أن أن التواتر لا يفيد العلم بوجود المحسوسات . وأنت تعلم أن المحسوسات أشخاص فاسدة ، وتعلم أنه لا حد للكائنات الفاسدات ، ولا برهان عليها . فكان دخول المتواترات فى صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة .

السؤال الثالث : انه لانزاع فى أنه لا يمتنع اقدام كل واحد من أهل التواتر على الكذب . ولا نزاع فى أن اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز اقدام غيره على الكذب . فاذا كان الجواز قائما فى حق كل واحد واحد ، وثبت أن الاجتماع غير مانع من ذلك ، وجب أن يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ، كما كان حاصلا حال الانفراد . وذلك يفيد القطع بأنه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب . ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التـام .

السؤال الرابع : انه اما أن يقال : حصل فى الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم على الكذب ، أو يقال : ليس الأمر كذلك . **والأول** : باطل لأنه لا عدد بعينه الا وحال ذلك العدد نقصان واحد ، أو اثنين (ونقصان واحد أو اثنين) مساوى لحالة فى جواز الاقدام على الكذب . **والثانى** : يوجب القدح فى التواتر . وذلك لأنه اذا لم يكن شيىء من الأعـــداد المعينة ، له صلاحية ايجاب هذا العلم ، فحينئذ لا ندرى أن هذا الاعتقاد الذى حصل فى القلب أهو ظن قوى أو علم يقينى ؟ وحينئذ لا يبقى عليه تعويل .

السؤال الخامس : هب أن أهل التواتر اذا قالوا : شــاهدنا الشيىء الفلانى أو سمعنا الكلام الفلانى ، فانه يفيد العلم بحصوله . اما اذا قالوا : رأينا أقواما أخبروا أنهم رأوا اقواما آخرين اخبروا انهم شاهدوا الشيىء الفلانى كاخبارنا عن لأشخاص الماضية فى القــرون الخالية . فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا ؟ وذلك لأن هذا الخبر لا يفيد اليقين ؟ الا (اذا) علمنا أن طبقات المخبرين فى كل عصر وزمان كان بالغا فى الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب . لكن علمنا بأن المخبرين كانوا كذلك ، علم بصفة من صفاتهم ، وبحال من أحوالهم . والعلم بصفة الشيىء مشروط بالعلم بذاته . فلما جهلنا ذوات أولئك الماضين ، فكيف يمكننا أن نعلم أنهم بالغين فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب . واذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم . ومعلوم أن اخبار هؤلاء الحاضرين مفرعة على أخبار أولئك الماضين . فاذا وقع الشك فى الأصل ، فكيف يبقى اليقين فى الفرع ؟

السؤال السادس : هب أن التواتر يفيد العلم الا أنا توافقنا عـــلى أنه ما لم تحصل هذه الشرائط المذكورة ، لم يكن التواتر مفيدا للعلم . واعتبار هذه الشرائط لا سبيل اليه الا بمحض العقل ، فلولا (١٠) أن

---

(١٠) المؤلف يشير الى القضية المشهورة فى علم الكلام وهى هل العقل أصل النقل ، أم النقل أصل العقل . وقد تحدثنا فيها فى مقدمة الكتـــاب .

العقل يراعى هذه الشرائط ، والا لما حصل العلم . فيرجع حاصل الأمر الى أن العقل استعان بحس السمع فى سماع ذلك الخبر ، واستعان بحس البصر فى أن رأى تلك الكثرة العظيمة فى عدد أولئك المخبرين . ثم اعتبر مقدمات أخرى عقلية مضافة الى هذا المسموع وهذا المبصر ، ثم استنتج العلم من مجموع هذه الأمور . وحينئذ يظهر أن الحاكم بذلك الحكم هو العقل . فان بديهة العقل حكمت بأن صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا المخبر عنه ، عن مثل هؤلاء المخبرين مع كثرتهم ، يمتنع . الا اذا كانوا صادقين ، وكان الحاكم بذلك هو بديهة العقل .

ويرجع حاصل الكلام الى أن هذه المقدمة مقدمة بديهية أولية واذا كان هذا قسما من أقسام الأوليات البديهيات ، امتنع أن يقال : ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات .

فهذا هو الكلام الملخص فى تقرير هذه المبادىء . والله اعلم . ورجع حاصل كلامنا الى أن مبدأ المبادىء ليس الا المقدمات البديهية .والله أعلم .

***

واعلم : أن هوهنا مقدمات قد يغلب على بعض الطباع العامية أنها قوية جلية وهى فى الحقيقة باطلة ، فيجب التنبيه عليها . وهى سؤالات صعبة على التواتر :

المقدمة الأولى : ان من ادعى أمرا من الأمور ، فربما قيل له : اذكر له مثالا . فان عجز عن ذكر المثال ظنوا أنه باطل . ومثاله : انه تعالى ليس فى الحيز والجهة . فربما قيل له : انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات ، فكان القول به باطلا . واعلم : أن هذا الكلام باطل . لأن كون الشىء حقا فى نفسه لا يتوقف على أن يحصل له نظير ، والآ لزم أن يتوقف كل واحد من النظيرين على الآخر ، ويلزم الدور . وهو محال . فثبت : أن حصول الشىء فى نفسه لا يتوقف على حصول نظيره . واذا كان كذلك ، لم يلزم من عدم النظير قدح فى حصوله .

المقدمة الثانية : قولهم : صحة الحكم على الشيء ، تقتضى صحته على مثله . لأن المثلين حكمهما حكم واحد . وهذا أيضا ضعيف . لأن المثلين لابد وأن يكون أحدهما مخالفا لصاحبه فى نفسه وبشخصه ، والا لزم أن يكون أحد المثلين عين الآخر . وذلك محال . واذا ثبت هذا فلعل هذا الشخص قيد عدمى ، والقيد العدمى لا مدخل له فى التأثير .

المقدمة الثالثة : انهم اذا أرادوا نفى العدد أصلا واثبات عدد لا نهاية له قالوا : ليس عدد أولى من عدد . فاما أن لا يوجد العدد أصلا ، أو يوجد عدد لا نهاية له . ثم تارة يقولون : لكنه يمتنع وجود عدد غير متناه ، فوجب أن لا يوجد العدد أصلا . وأخرى يقولون : لكنه وجد العدد ، فوجب أن يوجد عدد غير متناه .

مثال الأول : **قولهم** : لو كان الاله أكثر من واحد ، لم يكن عدد أولى من عدد . **فيلزم أن يحصل فى الوجود اما آلهة** لا نهاية لها — وهو محال — واما أن لا يوجد الا اله واحد — وهو المطلوب — .

ومثال الثانى : أن يقال : ليس تعلق علم الله ببعض المعلومات **أولى من تعلقه بالثانى . فاما أن لا يتعلق** بشىء من المعلومات . فهو باطل . لما ثبت أنه تعالى عالم بمخلوقاته ، واما يتعلق بالكل — وهو المطلوب — .

واعلم : أن هذه المقدمة ضعيفة . لأن قول القائل : ليس عدد أولى من عدد . ان كان المراد منه : عدم هذه الأولوية فى الذهن . فهذا مسلم ، الا أن هذا لا يفيد الا توقف الذهن وبلد العقل ، وان أريد به عدم هذه الأولوية فى نفس الأمر فهذا ممنوع . ولابد من الدلالة عليه .

المقدمة الرابعة : انه ربما يشتبه على بعضهم الامكان الذهنى بالامكان الخارجى . ومثاله : أن الانسان اذا سمع فى أول الأمر أن العالم قديم أو حادث ، وقف ذهنه ههنا قبل الدليل . وقال : يجوز أن يكون قديما ، وأن يكون حادثا . فهذا التجويز تجويز ذهنى عقلى ، أما فى الخارج فهذا الجواز مفقود . لأنه اما أن يجب أن يكون قديما أو حادثا .

وأما الجواز الخارجى فهو كقولنا : هذا الجسم يجوز أن يبقى فى مكانه ، ويجوز أن ينتقل عنه . فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جـواز خارجى ، بمعنى : أن العقل قاطع بأنه لا امتناع فى وجود هذه الحالة ، ولا امتناع فى عدمها . فثبت : أن الجواز بالمعنى الأول مغاير للجواز بالمعنى الثانى ، فيجب على العاقل أن يتنبه لهذا الفرق .

المقدمة الخامسة : ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم عـلى الوجوب المتأخر عن الوجود . فانا اذا حكمنا على شيىء بأنه ممكن فى وجوده وعدمه . فربما قيل : ادعاء هذا الامكان محال . لأن هذا الشيىء اما أن يكون موجودا أو معدوما . فان كان موجودا فوجوده ينافى عدمه ، فوجب أن ينافى امكان عدمه ، لأنه حال كونه موجودا يمتنع أن يكـون معدوما . فكيف يعقل أنه فى هذه الحالة يمكن أن يكون معدوما ؟ وأما ان كان معدوما . فعدمه ينافى وجوده ، فوجب أن ينافى امكان وجوده . واذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود وعن العدم ، وكان كل واحد منهما منافيا لحصول امكان الآخر ، لا جرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالامكان .

والجواب عنه : ان هذا مغالطة . وذلك لأن الوجوب وجوبان : وجوب متقدم على الوجود ، ووجوب متأخر عن الوجود . أما الوجوب المتقدم على الوجود ، فهو أن تكون الماهية مقتضية للوجود ، فتكون ماهيته مقتضية لوجوده ، حالة تقدمه على وجوده . وهذه الحالة مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود ، وأما الوجوب المتأخر فهو أن الشيىء اذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه ومانعا من عدمه ، وامتناع العدم عبارة عن الوجوب . وهذا الوجوب متفرع على الوجوب ومتوقف عليه . فثبت : أن الوجوب الأول متقدم على الوجود ، وأن الوجوب الثانى متأخر عن الوجود .

واذا عرفت هذا فنقول : هذان الوجوبان غير متلازمين ، لأنـه لا يبعد أن تكون حقيقة الشيء من حيث انها هى ، قابلة للوجـود

والعدم ، الا أنها متى وجدت كان وجودها مانعا من العدم . واذا ثبت هذا فنقول : انا ادعينا نفى الوجوب بالمعنى الأول ، وأنتم اثبتم الوجوب بالمعنى الثانى . ولا منافاة بين الأمرين .

فهذه دقائق متى تنبه الانسان لها ، سهل عليه الخلاص عن كثير من الأغلاط . والله اعلم .

وليكن ههنا آخر كلامنا الملخص ، فى تقرير المقدمات التى هى المبادىء .

***

قال الشيخ : « واحق البراهين باسم البرهان : ما كان الحد الأوسط سببا لوجود الأكبر فى الأصغر . كقولنا : هذه الخشبة تعلق بها النار ، وكل خشبة تعلق بها النار ، فهى محترقة ، فهذه الخشبة محترقة . والذى يعكس هذا يسمى دليلا »

التفسير : العلم بثبوت الأوسط للاصغر يوجب حصول العلم بثبوت الأكبر للاصغر . فالبرهان لا يكون برهانا ، الا اذا كان كذلك . ثم ان هذا على قسمين :

أحدهما : أن يقال : كما أن ثبوت الأوسط للاصغر فى الذهن ، أوجب ثبوت الأكبر للاصغر فى الذهن . فكذلك ثبوت الأوسط للاصغر فى نفس الأمر ، هو الموجب لثبوت الاكبر للاصغر فى نفس الامر .

والثانى : ما لا يكون كذلك .

أما القسم الأول : فهو أكمل البراهين ، لأن على هذا التقدير (تكون) العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية . ومثاله : ما ذكره « الشيخ » فان الأصغر هو الخشبة ، والأوسط هو مماسة النار ، والاكبر هو الاحتراق ، فحصول هذا الأوسط لهذا الاصغر هو العلة لحصول الاحتراق — الذى هو الإكبر — للخشبة — التى هى الأصغر — .

ثم ههنا دقيقة : وهى أنه فرق بين أن يقال : الأوسط علة لحصول الأكبر في نفسه ، وبين أن يقال : الاوسط علة لحصـــول الاكبر في الإصغر . فانا لو فرضنا أن الأوسط يكون معلولا لوجود الاكبر ، الا أنه يكون علة لحصول ذلك الاكبر الذى هو علته فى الأصغر . فههنا البرهان يكون برهان اللم . لأجل أن الاوسط وان كان معلولا لوجـــود الاكبر . الا أنه علة لحصول ذلك الاكبر فى الاصغر .

وأما القسم الثانى : وهو أن لا يكون الأوسط علة لحصول الاكبر فى الاصغر فهذا هو المسمى ببرهان الآن . كقولنا : هـــذه الخشـــبة محترقة ، وكل محترق فقد مسته النار . فان كونه محترقا ، ليس علة لتعلق النار به ، بل معلولا له .

واذا عرفت هذين القسمين فنقول : **القسم الأول اقوى من القسم الثانى . وبيان هذه القوة من وجهين :**

الأول : ان برهان اللم حصل فيه كون الأوسط ، علة لحصـــول الاكبر فى الاصغر فى الذهن وفى الخارج معا . وأما برهان الان (فقد) حصلت فيه هذه العلة فى الذهن لا فى الخارج ، فلا جرم كان برهان اللم أقوى .

الثانى : ان دلالة العلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلة .

***

قـــال الشـــــيخ : ((البرهان فى العلوم انما يتالف من مقـــدمات ذاتية المحمولات أى محمولاتها أمور مقومة لموضوعاتها كالحيوان للانسان أو خاصية لها أو لجنســـها من غير أن يعم (جنسها) كالاستقامة للخط والمساواة له . والكبريات فى البراهين اكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثانى))

التفســـير : اتفقوا على أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمطالب ، والمبادىء . والمراد من المبادىء : المقدمات التى بها يبرهن على

صحة المطلوب . واتفقوا : على أن محمولات المقدمات البرهانية ، يجب أن تكون ذاتية ، الا أنه يجب عليك أن تعرف أن الذاتى له تفسيران : **أحدهما** : أن يكون جزءا من الماهية — وهو المراد من قولنا : الذاتى هو المقوم — **والثانى** : المحمول الخارج عن الماهية ، الذى يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ، ولا بسبب أمر أخص منه . أما الذى يعرض للشيء بسبب أمر أعم منه . فكقولنا : الحيوان متحرك ، فان الحيوان انما استعد لقبول صفة المتحركية ، لا لأنه حيوان بل لأنه جسم وكونه جسما أعم من كونه حيوانا . وأما الذى يعرض للشيء بسبب أمر أخص منه . فكقولنا : الحيوان ضاحك ، فان الحيوان انما استعد لقبول الضحك ، لا لأنه حيوان ، بل لأنه انسان . وكونه انسانا أخص من كونه حيوانا . واذا عرفت هذا فنقول : المحمول الخارجى الذى يعرض للماهية بسبب أمر أعم منه أو بسبب أمر أخص منه ، فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا . وأما المحمول الخارجى الذى يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ولا بسبب أمر أخص منه ، فهذا نسميه بالعرض الذاتى .

واعلم : أنه فرق بين أن يقال : هذا المحمول أعم من هذا الموضوع ، وبين أن يقال : هذا المحمول عرض لهذا الموضوع ، بسبب أمر أعم من هذا الموضوع . فالشرط فى كون العرض ذاتيا للموضوع : أن لا يكون عروضه لذلك الموضوع بسبب أمر أعم من ذلك الموضوع . فاما ان كان ذلك العرض أعم من ذلك الموضوع ، فذلك مما لا بأس به .

واذا عرفت هذا فنقول : محمول المطلوب البرهانى لا يجوز أن يكون ذاتيا — بمعنى الذاتى المقوم — لأن محمول المطلوب البرهانى لابد وأن يكون مشكوك الثبوت لموضوعه والمحمول الذى يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه . فثبت : أن محمول المطلوب البرهانى لا يمكن أن يكون ذاتيا — بمعنى الذاتى المقوم — بل يجب أن يكون ذاتيا — بالتفسير الثانى — ثم نقول : وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين ، ولا يمكن أن يكون محمول كلتى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم . وذلك لأنه اذا كان الأكبر مقوما للاوسط ، وكان الاوسط

مقوما للاصغر ، كان الاكبر مقوما بمقوم الاصغر . ومقوم المقوم : مقوم ، فيلزم أن يكون الاكبر مقوما للاصغر ، فيلزم أن يكون محمول المطلوب البرهانى : مقوما لموضوعه . وقد قلنا : ان ذلك محال . ولما بطل هذا القسم بقى القسمان الباقيان . وهو أن يكون المحمول فى كلتى المقدمتين ذاتيا بالمعنى الثانى ، أو يكون المحمول فى احدى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم . وفى الثانية ذاتيا بالمعنى الثانى ، حتى يندفع المحذور المذكور .

***

بقى ههنا بحث آخر يتعلق بلفظ الكتاب . وهو أن ((الشـــيخ)) قال : ((والكبريات فى البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثانى))

ولقائل أن يقول : ما السبب فى أن خصص ((الشيخ)) هذه الاكبرية بالكبرى دون الصغرى ؟ والجواب : انا بينا فيما تقدم : أن أقـــوى مقدمتى القياس هى الكبرى . فلو فرضنا أن يكون الأكبر مقوما للاوسط ـــ وقد فرضنا كون الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر ـــ فههنا أن كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الأصغر بينا ، كان العلم بثبوت ذلك الاكبر لذلك الاصغر بينا . وحينئذ يصير القياس لغوا . وان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر غير بين ، فحينئذ يكون المحتاج الى اثباته بالقياس هـــو اثبات ذلك الاوسط لذلك الاصغر ، وحينئذ يصير هذا الاوسط أكبر ، ويصير الاكبر الأول لغوا . فعلمنا : أنه متى كان الاكبر مقوما للاوسط ، وكان الأوسط عرضا ذاتيا ، كان هذا القياس كاللغو .

وأما اذا كان الاكبر عرضا ذاتيا للاوسط ، وكان الاوسط مقوما للاصغر ، فههنا المعلوم بالبديهة أضعف مقدمتى القياس . وذلك لا يوجب صيرورة النتيجة معلومة . فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس منتفعا به . فظهر : أنه متى كان محمول احدى مقدمتى القياس عرضا ذاتيا ، فان الأولى أن يكون هذا المعنى فى الكبرى لا فى الصغرى .

***

قال الشيخ : « لكل علم برهاني شيء هو موضوعه . كالمقدار للهندسة . ومبادىء له مقدمات أو حدود . وما كان من المبادىء غير بين بنفسه (فانه يجب أن) يبين فى علم آخر . ومسائل هى المطلوبات . (وربما صارت المطلوبات) مقدمات لمطلوبات أخر »

التفسير : هذا الكلام فيه تشوش قليل ، الا أن الغرض منه معلوم وذلك لأننا قد ذكرنا : **أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمبادىء والمطالب .**

أما الموضوع . فهو الذى يبحث فى ذلك العلم عن أعراضه الذاتية . وقد علمت : أن العرض الذاتى ما هو ؟ ومثاله : المقدار للهندسة . فان المقصود من علم الهندسة : البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار .

وأما المبادىء . فهى المقدمات التى بها يمكن اقامة البرهان على المطالب ، وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة ، فانه لا يمكن اثبات المطلوبات بها . وتلك المقدمات لا يكمن تسليمها الا بعد تصور موضوعاتها ومحمولاتها ، ولا تحصل تصوراتها الا بذكر حدودها فالمبادىء هى هذان القسمان :

أحدهما : الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم ، ولماهية موضوع المقدمات ولماهية محمولاتها (١١)

والثانى : تلك المقدمات .

فهذا هو المراد من قوله : « ومبادئه مقدمات أو حدود » وتقرير الكلام : ومبادىء للعلم . وهى اما مقدمات ، أو حدود معرفة لماهيات مفردات تلك المقدمات وأما قوله : « وما كان من المبادىء غير بين بنفسه ، فبين فى علم آخر » فاعلم : أن غرض « الشيخ » منه : اجراء الكلام على سبيل الأغلب . فاما على العموم الحقيقى فليس بصواب . وذلك

---

(١١) محمولها : ص

لأن المبادىء اما أن تكون مبادىء لجميع مسائل ذلك العلم ، واما أن تكون مبادىء لبعض مسائل ذلك العلم . فأما الذى يكون مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فان لم يكن بينا بذاته فلابد من تبينه . ولا يمكن أن يبين فى ذلك العلم ، لأنا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فلو فرضناه مع ذلك مسالة من مسائل ذلك العلم ، لزم كون الشىء الواحد مبدأ لنفسه . وذلك محال . فلم يبق الا أن يبين فى علم آخر . ثم ذلك العلم الآخر ، اما أن يكون علما لا يمكن اثباته الا بهذا العلم ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا وقع الدور ، لأنا لما فرضنا هذا المبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، وفرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر . فلو فرضنا ذلك العلم مبدأ لاثبات هذا المبدأ ، افتقر كل واحد منهما الى الآخر ، فلزم الدور . وهو محال . فثبت : أنه لا يمكن بيان مبدأ هذا العلم الا فى علم آخر يكون ذلك العلم غنيا فى ثبوته عن هذا العلم . ويكون حينئذ ذلك العلم أعلى فى رتبة المعلومية من هذا العلم . فأما ان كان ذلك المبدأ مبدأ لا لجميع مسائل ذلك العلم ، بل لبعض مسائله . فههنا لا يمتنع اثبات هذا المبدأ فى ذلك العلم بعينه ، بشرط أن لا يدور . وذلك هو أن يكون لهذا العلم مبدأ آخر يفى ببعض مسائله .

ثم ان ذلك البعض من مسائله (ما) يفى باثبات هذا المبدأ ، ثم ان هذا المبدأ يفى باثبات مسائل أخرى غير الأولى . وبهذا الطريق يمكن اثبات شىء من مبادىء علم فى ذلك العلم نفسه .

وأما قوله : « ومسائل هى المطلوبات »

فأقول (١٢) : لما ذكرنا أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمبادىء والمطالب .

فـ « الشيخ » (لما) ذكر بعض أحوال الموضوعات والمبادىء أردفه (١٣) بهذا الكلام . وهو كلام فى المطالب — وهى المسائل — وذكر : أن تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات أخرى . والأمر

---

(١٢) قال المفسر فأقول : ص (١٣) وأرفه : ص

كما قاله ، لأنا اذا ركبنا قياسا على انتاج مقدمة ، فاذا حصلت تلك النتيجة ، فربما جعلناها مقدمة فى انتاج مطلوب آخر .

ثم ههنا بحث . وهو أنه لا شك أن القضية التى تكون نتيجة لقياس ، فقد يمكن فى الأكثر جعلها مقدمة لقياس آخر . الا أنه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة فى قياس آخر ؟ فان الامكان ان كان من اللوازم ، فحينئذ تكون النتائج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية . ولا شك أن المنتج علة النتيجة بالذات ، والعلة متميزة به عن المعلول بالذات ، فاذن يحصل ههنا علل ومعلولات مترتبة بالذات لا أول لها ولا آخر لها . وذلك محال .

ويمكن أن يقال : لها أوائل — وهى البديهيات — لكن لا آخر لها . والبرهان انما قام على أنه يجب أن تكون للعلل والمعلولات علة أولى ، ليس قبلها شىء . ولم (١٤) يقم على أنه يجب أن يكون معها معلول آخر ليس بعده شىء . والله أعلم .

***

قال الشيخ : « المطلب بهل ؟ يتعرف حال (١٥) الوجود او العدم ؟ والمطلب بما ؟ يتعرف حال شرح الاسم . فان كان الشىء موجودا ، فيطلب بالحقيقة حده أو رسمه . والحد من أجناس وفصول ، والرسم من أجناس وخواص . والمطلب بكيف (١٦) ؟ يطلب حاله ، وبالأى ؟ يطلب خاصيته التى يتميز بها ، وبلم ؟ علته »

التفسير : ذكر « الشيخ » فى سائر كتبه : أن المطالب كثيرة الا أن أصولها أربعة : اثنان للتصور ، واثنان آخران للتصديق .

فأما اللذان للتصور : فهو قولنا «ما» وقولنا «أى» أما مطلب «ما» فتارة يطلب به شرح الاسم ، وتارة يطلب به شرح الحقيقة . أما مطلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ولا يفهم معناه ، فانه يقول :

---

(١٤) أما ما لم يقم على : ص (١٥) حال : ع
(١٦) بالكيف : ع

ما هو ؟ ومراده : أن يفسر له ما هو المراد من ذلك اللفظ ؟ وأما طلب الحقيقة فهو كما اذا علم مثلا أن الملاك (١٧) شيء موجود في نفسه . فيقول : ما هو (١٨) ؟ ومراده : أنه يذكر على التفصيل مجموع أجزاء ماهيته . ثم ان « الشيخ » ذكر في هذا المقام أن طلب الحقيقة اما أن يكون بالحد أو بالرسم . وذلك لأن تعريف الحقيقة اما أن يكون بالأجزاء المقومة لها ، واما أن يكون بالأمور الخارجة عنها ، واما أن يكون بما يتركب من القسمين .

أما التعريف بأجزاء الماهية . فاما أن يكون تعريفها بمجموع أجزائها — وهو الحد التام — أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص — وهو الحد الناقص — وأما التعريف بالأمور الخارجة — فهو الرسم الناقص — وأما التعريف بما يتركب من القسمين — فهو الرسم التام — .

وأما مطلب أي . فالمراد منه : طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه في أمر من الأمور . كما اذا قيل : أي حيوان هو ؟ فان المراد منه : أن يبين له : ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الأشياء المشاركة له في كونه حيوانا . **فهذان المطلبان معدان نحو التصور .**

أما المطلبان المعدان نحو التصديق .

فأحدهما : مطلب هل . وهو على قسمين .

أحدهما : هل الشيء في نفسه موجود أو معدوم ؟ وهذا يسمى بالهل البسيط .

والثاني : هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية ؟ وهذا هو الهل المركب .

واعلم : أن المطالبة لشرح الاسم متقدمة على هل ، فان الشيء ما لم يتصور معناه ، لا يمكن أن يقال : هل هو موجود أو معدوم ؟ والمطالبة للحقيقة والماهية متأخرة عن الهل البسيط ، لأن الشيء ما لم

---

(١٧) الملك : ص

(١٨) ما هو مراده أنه : ص

يعلم أنه موجود ، استحال أن يقال : ما حقيقته ؟ وما ماهيته ؟ فان المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة .

وأما مطلب لم ؟ فهو أيضا على وجهين : وذلك لأنه اما أن يطلب به لمية الحكم الذهنى ، أو لمية العرفى نفسه . مثال الأول : لم قلت : ان الأمر كذا ؟ فههنا اذا ذكر المسئول ما يدل على ثبوته كفاه . ومثال الثانى : أن يقال : لم كان الأمر فى نفسه كذلك ؟ فههنا ما لم يذكر السبب المؤثر فيه فى نفس الأمر ، فانه لا يخرج عن العهدة .

ثم قال « الشيخ » فى سائر كتبه : « وههنا مطالب أخرى سوى هذه الأربعة . وهى قولنا : أين ؟ ومتى ؟ وكيف ؟ وكم » (وهى) (١٩) في الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب . وأما فى هذا الكتاب ، فانه ذكر مع هذه الأربعة مطلبا خامسا ، وهو مطلب كيف ؟ وترك البواقى . فان كان انما ترك البواقى لأنها فى الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركب ، ومطلب كيف أيضا كذلك ، فلم ذكره ؟ وان كان انما ذكر مطلب كيف ، لأنه فى الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل ، فلم ترك مطلب كم وأين ومتى ؟ فاما ذكر هذا المطلب وترك البواقى ، فالنسب فيه غير معلوم .

---

(١٩) الا أنها فى الحقيقة : ص

الفصل السادس

فى

طوبيقا

Topica

وهو القياس الجدلى .

قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة » الى آخر الفصل (١)

قال المفسر : اعلم : أن هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسالة الأولى

فى

تقسيم القياس الى الأقسام الخمسة . وهى البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر

من الناس من قرر هذا الحصر ، فقال :

---

(١) « والقياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة التى يراها الجمهور وأرباب الصنائع ، فربما كانت أولية وربما كانت غير أولية تحتاج ان تبين . وربما لم تكن صادقة وانما تدخل فى الجدل لا من حيث هى صادقة أو كاذبة ، وأولية وغير أولية ، بل من حيث هى مشهورة كقولهم : الكذب قبيح . فأما السائل من الجدلين فله أن يستعمل المقدمات المسلمة من المجيب وان لم تكن مشهورة . والمشهورات التى ليست بأولية ولم يقم عليها برهان من جملة الصادقة فيها فانما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتياد ، حتى لو توهم الانسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا وشكك نفسه فيها أمكنه أن يشك ، ولا يشك فى الأوليات » (نص عيون الحكمة)

القياس اما أن يكون مركبا من مقدمات واجبة الثبوت — وهو البرهان — أو من مقدمات أكثرية الثبوت — وهو الجدل — أو من مقدمات متساوية الثبوت — وهو الخطابة — أو من مقدمات أقلية الثبوت — وهو المغالطة — أو من مقدمات ممتنعة الثبوت — وهو الشعر —

و « الشيخ » زيف هذا التقسيم فى كتبه المطولة من وجوه :

الأول : ان القياس المركب (مركب) من المشهورات أو من المسلمات . ولا شك أنه جدلى . ثم ليس من شروط المشهور أن يكون ، أكثرى الصدق ، بل قد يكون واجب الصدق حقا ، وقد يكون واجب الكذب باطلا . فقد وجدنا قياسا جدليا من غير أن تكون مقدماته أكثرية الصدق .

الثانى : انه اذا كان كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته أكثرية الصدق . فحينئذ يجب على الجدلى أن ينظر فى كل مقدمة : أنها هل هى أرجح من المتساوى يسيرا ؟ ويحذر أن تكون صادقة فى الكل . ومعلوم أن هذا مما يصعب اعتباره .

الثالث : ان الجدلى اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة ، فان كان جدليا فقد فسد قولهم : انه لا يكون جدليا ، اذا كانت مقدماته اكثرية الصدق ، وان لم يكن جدليا ، وجب أن تكون هذه الصناعة مغايرة للصنائع الخمس القياسية . وذلك عندهم باطل . فثبت : أن الذى قالوه باطل ، واذا ثبت فساد هذا التقسيم ، فنقول : ان القياس قدر مشترك بين الصنائع الخمس . ومباينة كل واحد من هذه الخمسة عن الآ ، ليس بحسب صورة القياس ، بل بحسب مادته . فانه ان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كان برهانا ، وان كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات كان جدلا ، وان كان مؤلفا من المطلوبات من غير اعتبار كونها مشهورة أو مسلمة كان خطابيا ، وان كان مؤلفا من مقدمات شبيهة بالحق مع أنها لا تكون حقة أو شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة ، كانت سوفسطائية ، وان كانت من المخيلات كانت شعرية .

واعلم : أنا اذا قسمنا القياس الى هذه الأقسام الخمسة بهذا الطريق ، لم يكن تقسيم القياس الى هذه الأنواع الخمسة تقسيما دائرة بين النفى والاثبات ، بل تقسيما بحسب الاستقراء والوجدان .

المسألة الثانية
فى
بيان أن القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات
لم سمى بالقياس الجدلى ؟

لقائل أن يقول : ان لفظ الجدلى مشعر بالمنازعة ، والمخاصمة ، فان المتناظرين اذا لم يكن بينهما منازعة ومعاندة ، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة ، لم يحسن أن يقال : انهما متجادلان ، وما السبب فى تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلى ؟ فنقول : السبب فيه أمور :

أحدها : أن المشهورات قد لا تكون حقه . وربما تنبه الخصم لكونها غير حقة ، فنازع فيها ، وان كانت حقة لكن حقيتها غير معلومة بالبديهة . فلا جرم ينازع فيها .

والثاني : ان كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا ، فان من أراد أن يمنع غيره من السفر وتبديل الأحوال ، قال : فى الثبات ثبات . وهذه كلمة محمودة مشهورة وان أراد الترغيب فى السفر والحركة ، قال : فى الحركة بركة . وهذه الكلمة أيضا محمودة مشهورة . وهما متعاندان . فثبت : أن المتمسك فى اثبات مطلوب بالمشهورات والمسلمات فى معرض أن ينازعه خصمه من هذه الجهات (المشهورة) وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور ، الذى تمسك به ، على المشهور الذى عارض خصمه به . وبهذا الطريق تنفتح أبواب المنازعات والمخاصمات . ولما كان المعول فى اثبات مطلوبه على المشهورات والمسلمات ، ولم (٢) ينفك فى أكثر الأمور عن هذه المنازعات والمخاصمات ،

---

(٢) لم : ص

لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل . وهذا بخلاف البرهان ، فان التعويل هناك على القينيات واليقينيات لا تدافع بينها ولا تعارض ، فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة . وبخلاف الخطابة فان مدار الأمر فيها على أن يصدق المستمع كل ما يذكره الخطيب ، ويقول له : أحسنت وأصبت . فان عدل عن هذا الطريق الى والقتال ، والمراء والجدال ، فحينئذ تنقلب الخطابة جدلا . وبخلاف السوفسطائية فان فيها وراء المنازعة غرضا آخر ، وهو القدرة عن الاحتراز عن الغلط ، والقدرة على إيقاع الغلط . فثبت : أن تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات ، تسمية موافقة للغة .

المسألة الثالثة

فى

تحديد الجدل

قال الغزالى — يرحمه الله — فى كتابه الذى صنفه فى جدل الفقهاء : « **الجدل منازعة تجرى بين متعارضين لتحقيق حق أو لابطال باطل** »

وهذا التعريف مختل من وجوه :

الأول : ان المقصود من المفاوضة ان كان (٣) هو تحقيق الحق أو ابطال الباطل ، فحصول المنازعة هناك ممتنع . وذلك أن الكلام الذى يذكره أحدهما اما أن لا يصير مفهوما للسامع ، أو يصير مفهوما له . فان لم يصر مفهوما له ، امتنع أن ينازعه فيه . بل أقصى ما فى الباب : أن يقول : ما فهمت هذا الكلام ، فاذكره بطريق آخر ليحصل (٤) الفهم . وأما ان صار مفهوما . فاما أن يقطع فيه بالصحة أو بالفساد أو يتوقف أو يتوقف .

فى الأمرين . فان قطع بالصحة فلا نزاع ، وان قطع بالفساد طولب ببيان الفساد . فاذا ذكر الوجه فيه ، عاد التقسيم الأول — وهو

---

(٣) كل : ص

(٤) يحصل : ص

ان المستدل اما أن يفهم ذلك أولا يفهمه — فان لم يفهمه لم ينازعه فيه ، بل طالبه بالتفهيم ، وان فهمه ، فاما أن يقطع بالصحة أو بالفساد ،

وبالجملة : فاذا تناظر انسانان وكان مطلوبهما طلب الحق فقط ، امتنع أن يقع بينهما منازعة ، بل لا يخرج الحال عن أمور ثلاثة : اما الاعتراف ، واما التفهيم ، واما التوقف . فثبت : أن المفاوضة لأجل تحقيق الحق وابطال الباطل ، يمتنع أن يقارنها حصول المنازعة .

الثانى : ان تحقيق الحق مشتمل على ابطال الباطل . لأن الحكم على الباطل بأنه باطل حكم حق ، فكان تقرير هذا الحكم تحقيقا للحق . فثبت : أن تحقيق الحق مشتمل على ابطال الباطل .

الثالث : ان الطبيب انما يكون طبيبا لأنه حصلت له ملكة المعالجة ، لا لكونه مشتغلا بالعلاج فى الحال . فكذلك المجادل انما يكون مجادلا ، لأنه حصلت له ملكة هذا العمل . والدليل عليه : أنا لو فرضنا انسانين فى غاية الحماقة والبعد عن الفهم . لو تفاوضا وتنازعا لغرض تحقيق حق أو ابطال باطل ، وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكالمة . فهناك قد حصلت مناظرة تجرى بين متفاوضين لغرض تحقيق حق أو ابطال باطل ، مع أن احدا لا يقول : أنهما يتجادلان ، بل يقال : أنهما أحمقان فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

الرابع : ان الجدلى قد يجادل فى تحقيق الباطل وابطال الحق . الا ترى قوله تعالى : « **ما يجادل فى آيات الله الا الذين كفروا** » (٥) فعلمنا : انه ليس من شرط كونه جدليا أن تكون منازعته لأجل تحقيق الحق وابطال الباطل . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

والصحيح أن يقال : الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة ، لانتاج نتيجة ظنية . وانما قلنا : حجة ، حتى نتناول القياس والاستقراء ، وأما أن مثل هذه الصناعة كيف سميت بالجدل ، فقد شرحناه .

---

(٥) غافر ٤

وأما « **الحكيم الأول** (٦) » فقال : « الجدل تحصيل صناعة يتمكن بها الانسان أن يأتى بالحجة على كل ما يوضح مطلوبا ، من مقدمات ذائعة ، وأن يكون اذا أجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا »

ثم قال : « والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ، نحو غرض من الأغراض على سبيل الارادة ، صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها »

ثم قال : « وليس من شرط هذه الصناعة أن تكون القدرة المذكورة حاصلة أبدا ، بل بحسب الممكن . فان الخطيب هو الذى يفيد الاقتناع ، لا مطلقا ، بل بحسب الامكان . فكذا ههنا الجدلى هو الذى يقوى على الفعل المذكور ، لا مطلقا بل بحسب الامكان »

المسألة الرابعة
فى
منافع الجدل

اعلم : ان تركيب القياسات عن المشهورات أو المسلمات : فيه منافع بالذات ، ومنافع بالعرض .

اما التى بالذات فأمور :

الأول — وهو الفائدة الكبرى — : ان مصالح الانسان فى الدنيا والآخرة ، لا تتم الا باعتقاد ثبوت راسخ فى ثبوت المبدأ والمعاد . والاعتقاد فى ثبوت المبدأ لايتم الا باعتقاد ثبوت موجود واجب الوجود لذاته ، منزه عن الشبيه والضد ، موصوف بصفات الجلال والاكرام . وهذه العقائد لو لم تكن مستندة بنوع من الحجة ، ضعفت وتعرضت للزوال ، بأدنى خيال . وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين اليقينية ، عجز الأكثرون عن تصورها والوقوف عليها ، فلم يبق الا أن نقررها فى قلوب الجمهور بدلائل

---

(٦) أرسطوطاليس .

مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور ، ليصير سماع أمثال هذه الدلائل سببا لرسوخ تلك العقائد فى القلوب ، فيحصل بها نظام المصالح فى الدنيا والآخرة ، ويفوز كل أحد بقدر ما يليق به من السعادة .

الثانى : ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقائد على سبيل التقليد ، وانتظمت مصالحهم فى الدنيا والآخرة ، بسبب هذه العقائد ، فربما جاء صاحب البدعة ، وألقى فى قلوبهم شبها مشوشة ، وكلمات واهية . فاذا قدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب العوام بالحق ، بقياسات مركبة من مقدمات محمودة أو مسلمة ، كان ذلك نفعا عظيما .

والحاصل : أنا جعلنا هذه القياسات الجدلية فى الوجه الأول مؤثرة فى تحصيل العقائد النافعة فى عقول الأكثرين ، وجعلناها فى الوجه الثانى دافعة للشبهات التى تزيل العقائد الحقة التقليدية عن قلوب الأكثرين .

الثالث : ان منكر الحق ربما بلغ فى الجهالة والضلالة الى حيث لا يبالى بانكار اليقينيات ، الا أنه لا يمكنه انكار المشهورات . لأن منكرها كالمنازع مع أكثر أهل الدنيا . وذلك مما يعرضه لأنواع الآفات والبليات ، فلا جرم لا يمكنه أنكار المشهورات .

وأما أنه لا يمكنه انكار المسلمات ، فلان الاقدام على الانكار بعد الأقوال يعد عبثا ونقصانا . والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامهما . فثبت : أن انقياد الطبائع العامية للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات ، فوق انقيادها للقياسات المركبة من الأوليات .

الرابع : ان مبادىء العلوم الجزئية لابد وأن توضع فى أوائل تلك العلوم ، حتى يتمكن طالب ذلك العلم من أن يتوصل بتركيب تلك المبادىء الى تعرف المطالب . ثم ان تلك المبادىء ان خلت عن الحجة بالكلية ، لم تمل الطباع السليمة (الى) قبولها فيقل الانتفاع بها . وان وقفنا قبولها

على معرفة البراهين اليقينية ، كنا قد كلفنا المتعلم فى أول الأمر ما لا طاقة له به ، فلم يبق الا أن نقرر (نترك) تلك المبادىء بقياسات جدلية مقنعة ، الى أن يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية .

***

واما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع من القياس فامور :

الأول : ان هذه الصناعة تفيد القدرة على افحام الخصم وغلبة المنازع .

الثانى : ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية ، وحينئذ يحتاج الى أن يركبه عن المقدمات المشهورة ، لينتج أحد النقيضين ، ثم يركب قياسا آخر أيضا من المشهورات لانتاج النقيض التالى ، ثم لا يزال يرجح أحد الجانبين على الآخر ترجيحا بعد ترجيح ، وربما يخلص من تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد لليقين .

الثالث : ان الانسان ينتفع بتأمل هذه الصناعة فى صناعة البرهان من وجهين :

أحدهما : ان هذه القياسات الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية ، وتمتاز عنها بفروق دقيقة ، واذا عرف الانسان فى هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة ، صار ذلك من أعظم المعاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان . لأن المتشابهين اذا عرفت (الانسان فيهما) كيفية امتياز أحد الجانبين عن الآخر ، أعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الآخر عن الأول .

والثانى : ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها أعم من كسب المقدمات البرهانية واعدادها ، اذ المشهور أعم من اليقين ، فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها أن يكتسب المقدمات البرهانية ايضا . وذلك حين ما يأخذ فى تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهانى ، وما منها غير برهانى .

الرابع : ان هذا النوع من القياسات أحد الأنواع الداخلة تحت جنس القياس ، والصناعة انما تكمل باستفياء الكل فى جميع الأقسام الممكنة فيه .

فهذا (هو) الكلام فى منافع القياسات الجدلية .

المسألة الخامسة

فى

تعريف صناعة الجدل على الوجه الذى كان موجودا فى الزمان القديم ، وترجحه على القانون الموجود فى هذا الزمان

اعلم : ان مدار أمر الجدل على السائل والمجيب ، الا أنه كان يراد فى الزمان القديم بالسائل والمجيب غير ما يراد بهما فى هذا الزمان .

وذلك لأن فى عرف هذا الزمان : السـائل هو الذى يبتدىء فيسأل غيره عن مذهبه فى مسألة معينة . فاذا أجاب ذلك الغير ، وبين ما هـو مذهبه ، كان مجيبا وكان الأول سائلا . ثم ان المجيب يقرأ دليل نفسـه ويكون السائل ساكتا . فاذا تمم المستدل كلامه ، جاء السائل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلائل ، ثم ينازع فى صحة مقدمات ذلك الدليل الذى ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مألوفة . **فهذا هو السائل والمجيب فى عرف هذا الزمان .**

وأما فى الزمان القديم . فما كان الأمر كذلك ، بل الرجل اذا عرف أن له مذهبا مشهورا فى مسألة ، وكان مجيبه انسان آخر . فيتسلم منه مقدمات كثيرة غير متناسبة ، كل واحدة منها وحدها . فاذا استوفاها عمد اليها وركبها تركيبا ، ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب . فيصير ذلك ملزما مفحما ، ولا يجد الى دفع ذلك الالزام سبيلا . وعلى هذا الوجه كانت تجرى مناظراتهم .

واعلم : أن المناظرة على هذا الوجه أكثر فائدة ، وادل على قـوة الخاطر من المناظرة التى عليها عرف هذا الزمان . ويدل على هذا الترجيح وجـوه :

الوجه الأول : ان هذا السائل لا يمكنه تسليم كل واحدة من المقدمات ، الا اذا كان ماهرا فى أمرين :

أحدهما : أن يكــون ماهرا فى تمييز كل مقدمة عن غيرها ، واقفا (على) ما به تنفصل كل واحدة من تلك المقدمات عن غيرها .

والثانى : أن يكون ماهرا فى تركيب القياسات عن المقدمات .

وبالجملة : فلابد وأن تكون جميع المقدمات النافعة والضارة له ، حاضرة فى خياله ، وأن يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء واراد .

وأما المجيب فلابد وأن يكون محيطا بجميع مسائل ذلك العلم ، حتى اذا سئل عن مقدمة ، علم أنه ان سلمها ، ففى أى مسألة يضره تسليمها ، وفى أى مسألة ينفعه منعها . ومعلوم أن مثل هذا السؤال والجواب لا يتأتى الا من الماهر فى الصــناعة ، المحيط بجميع أجزائها ولوازمها القريبة والبعيدة . **وأما مناظرات اهل هذا الزمان** . فالمجيب يقرأ دليله ، مع أنه لا يعلم أن دليله من كم مقدمة تركب ؟ والســائل ما لم يسمع ذلك الدليل ، فانه لا يقف على الموضع الذى يضره ، والموضع الذى ينفعه . فكان ذلك دليلا على غاية ضعف هذا المجيب وهذا السائل فى تلك الصناعة .

والوجه الثانى فى الترجيح : أن الالزام والافحام يحصلان ـــ على القانون القديم ـــ فى زمان قصير . لأن المجيب اذا سمع مقدمة ، فان لم يسلم الطرق النافعة للسائل ، بقى السائل ساكتا ، وان ســلم الطرق النافعة ، فحينئذ يركب السائل قياسا من تلك المسلمات ، ينتج ابطال مذهب المجيب ، ويصــير المجيب منقطعا فى الحال . فظهر أن المناظرة على هذا الوجه سريعة الافضاء الى انقطاع أحــد الخصمين . **فأما بحسب عرف هذا الزمان** . فالمجيب يقرأ دليله بتمامه ، واذا سمع السائل ذلك ، وعرف أن موضع الالزام انما جاءه من المقدمة الفلانية ،

فانه حينئذ يمنع تلك المقدمة ، فيحتاج المجيب مرة أخرى الى أن يذكر قياسا ، ينتج صحة تلك المقدمة ، وحينئذ يعلم السامع أن موضع الالزام ههنا أيضا — أى مقدمة — وبهذا الطريق يطول الكلام ، ويعظم الخصام ، ولا يكاد يظهر توجه الالزام والافحام بوجه ، على واحد منهما .

والثالث فى الترجيح : أن المستدل اذا قرأ دليل نفسه و (كان) ذلك الدليل مركبا من مقـــدمات كثيرة ، فهو لا يدرى أنها مسلمة أو ممنوعة . فكان بناء الغرض عليها فاسدا . لأن بتقدير أن يمنع الخصم تلك المقدمات ، فان منعها الخصم سكت ولم يبن عليها غرضا ، وان سلمها فحينئذ يبنى عليها غرضه . وبهذا التقدير لا يصـــير شىء من أعماله ضائعا عبثا .

فثبت : أن عرف القدماء فى المناظرات أكمل من عرف هذا الزمان .

المسألة السادسة
فى
(احوال المشهورات وشرائطها)

لما بينا : أن الجدلى انما يركب قياسه عن المشهورات ، وجب علينا أن نبحث عن أحوال هــذه المشـــهورات وشرائطها . وهى كثيرة . **الا انا نذكر بعضها فى هذا المختصر :**

فالأول : ان تلك المشهورات لابد وأن يكون انتاجها للمطلوب بحيث يفى المجلس الواحد ببيانه ، حتى يحصل اما الاقناع واما الغلبة . فان لم يكن كذلك ، بل كان انما يتم لمخاطبات لا يحصل المقصود منها الا فى مجلسين أو أكثر ، لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى جعلها تعليمية . لأن المقصود اذا كان هو الاقناع أو الغلبة ، فهما مقصودان خسيسان . فتوقفهما على الأمور الكثيرة التى لا تتم الا بالأيام والمجالس يكون عبثا .

الثانى : يجب على الجدلى أن يجمع المشهورات ويحفظها ، ويحفظ أضدادها ونقائضها . فان الأغلب أن ضد المشهور يكون شنيعا ، ينتفع به فى قياس الخلف فى الجدل .

الثالث : المشهور قد يكون مشـهورا جدا ، وقـد يكون قريبا من المشهور . ولكنه لا يتأكد الا اذا تأيد بمثال ، ومنه ما لا يكون مشهورا ولا مقاربا منه ، الا أنه اذا خطر بالبال حمده الذهن حمدا راسخا فى أول وهلة . والسـبب فيه : تناسـب بين هذا الشىء وبين المحمودات الحقيقية .

الرابع : المحمودات قـد تكون محمودة بحسـب جمهور الخلق . كقولنا : الظلم قبيح والعدل حسن ، وقد تكون بحسب طائفة عظيمة . كقولنا : متابعة الشرائع الالهية واجبة ، وقد تكون بحسب طائفة طائفة . مثل أن آراء « أبقراط » محمودة فى الطب ، وآراء « فيثا غورس » محمودة فى الموسيقى .

الخامس : اذا جمع الجدلى المقدمات المشهورة ، فلابد له من رعاية أمرين : **التقليل للحفظ ، أو التكثير للاستعمال .**

اما التقليل : فهو أن يجتهـد فى أن يدخل المقـدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة ، فان هذا أسهل على الحفظ . مثل : أنه اذا جمع أحكاما للمتضايفات ، وأحكاما أخرى للمتضادات ، (وأراد أن يجتهد (٧)) فى أن يجعلها حكما واحدا عاما بحسب المتقابلات ، يكون (٨) عنده بدل قوله المتضادات كذا : هو أن المتقابلات كذا .

(وأما) الكثير (٩) : فهو أنه اذا أراد استعمال تلك المقدمة فى قياس خاص ، فالأولى أن لا يذكرها الا على سبيل التجربة . فاذا كان عنده حكم فى المتقابلات ، فصل ذلك الى المتضادات ، وان كان عنده حكم فى المتضادات ، فصل ذلك الى أضداد التجربة . فقال مثلا : العلم بالحـار والبارد واحد .

---

(٧) وليجتهد .
(٨) فيكون : ص .
(٩) والكثير : ص .

وانما أوجبنا هذا الذى ذكرناه لوجوه :

الأول : ان القضية كلما كانت أشد كلية ، كانت أشد استعدادا لقبول النقض ، لأن كل ما يرد نقضا على الجزئى ، فهو لا محالة وارد على الكلى . وقد ترد نقوض كثيرة على الكلى لا يمكن ورودها على الجزئى . مثاله : قول القائل : ان كان الضد موجودا فى شىء ، فضده موجود فى ضد ذلك المحل . فهذه مقدمة مشهورة . لكنه يسهل نقيضها ، فان البياض موجود فى الجسم ، وضد البياض غير موجود فى ضد الجسم .

وأما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية ، وقلنا : ان كان الاحسان الى الأصدقاء حسنا ، كانت الاساءة الى الأعداء حسنة . فذلك النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة ، لأن للقائل أن يقول : أنا ما ذكرت تلك الدعوى فى جميع الأضداد ، حتى يتوجه على ذلك البعض ، وانما ذكرته فى هذه الصورة على الخصوص ، فلا يتوجه النقض . فثبت : أن ذكر المقدمة الجزئية فى القياسات الجدلية ، أقرب الى الجزم .

الوجه الثانى فى بيان أن المقدمة الجدلية كلما كانت أشد جزئية ، كانت اقرب الى القبول : وذلك أن عند العوام (أن) الفهم بالمحسوسات أشد ، والمشاكلة بين الجزئيات وبين المحسوسات ، أشد من المشاكلة بين الكليات وبين المحسوسات . فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامية على الجزئيات أكمل . واذا كان حصول تصور الأمور الجزئية أسهل عليهم من تصور الأمور الكلية ، كان حصول التصديق بها أيضا أسهل . فأما اذا صارت القضية كلية محضة ، صارت عقلية محضة ، فتعسر تلك التصورات عليهم ، فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم .

والبحث السادس فى هذه المشهورات : أن نقول : هذه المشهورات على أقسام : فمنها ما يكون السبب فى شهرتها تعلق المصلحة العامة بها . كقولهم : العدل جميل والظلم قبيح ، ومنها ما يحمل عليها الحياء والخجل والرحمة والقسوة ، ومنها شدة المشابهة بينها وبين القضايا

الحقة فى ذواتها . وان كانت تكون مباينة لتلك القضايا الحقة بفروق دقيقة لا تقف عليها أفهام العوام ، فيظنون أنه لا فرق بينها وبين تلك المقدمات الحقة . فلا جرم يغترون بها . فاذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقة ، فحينئذ تزول عن قلوبهم تلك التصديقات .

ولنكتف من أصول القياسات الجدلية بهذا القدر ، ولنرجع الى تفسير المتن .

***

قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور المشهورة ، التى يراها الجمهور وأرباب الصنائع »

التفسير : هذا الكلام فيه بحثان :

الأول : ان القياس الجدلى ما هو ؟ فقال : انه قياس مؤلف من مقدمات مشهورة .

الثانى : ان أقسام المشهور كم هى ؟ فقال : المشهور قد يكون مشهورا عند الجمهور ، وقد يكون مشهورا عند طائفة معينة . وكل ذلك لخصناه . ثم قال : وربما كانت أولية ، وربما كانت غير أولية ، وتكون محتاجة الى أن تبين . وربما لم تكن صادقة » ومعناه : أن المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد يكون صادقا برهانى الصدق ، وقد يكون كاذبا . الا أنه متى كان مقبولا عند الناس معتقدا فيه كونه صدقا ، غير مشهور . ثم قال : « وانما تدخل فى الجدل لا من حيث هى صادقة أو كاذبة ، وأولية أو غير أولية ، بل من حيث هى مشهورة » ومعناه : أنه لما بين أن المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد يكون صادقا برهانى الصدق ، وقد يكون كاذبا : بين أنه انما استعمل فى الجدل من حيث انه مشهور ، لا من حيث انه بديهى الصدق أو برهانى الصدق أو كاذب .

ثم قال : « كقولهم : الكذب قبيح » والغرض منه : ذكر مثال للمشهور ، ثم قال : « وأما السائل من الجدليين ، فله أن يستعمل المقدمات المسلمة

من المجيب ، وان لم تكن مشـــهورة فمعناه : ان المجيب الجـــدلى انما يركب قياسه من المشهورات ، والسائل الجدلى ، انما يركب قياسه عن مقدمات يتسلمها من المجيب سواء كانت مشـــهورة أو غير مشـــهورة . فتعويل المجيب على المشهورات ، وتعويل السائل على المسلمات .

ثم قال : « والمشهورات التى ليست بأولية فانما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتياد » واعلم : أن هذه اشارة الى أن هذه المشهورات قد تبلغ فى القوة والتاكد الى أن تصير مساوية للاوليـــات فى القوة ، وأن ســـبب هذه القوة والتاكد هو التمرن والاعتياد . ثم ذكر ما يجرى مجرى الدليل على أن هذه القوة انما حصـــنت بسبب التمرن والاعتياد . فقال : « لو توهم الانسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا (كما هو) وشكك (نفسه) فيها ، أمكنه أن يشك وأن لا يشك فى الأوليات » ومعناه : أن الدليل على هذه القوة فى المشهورات : انما كانت بسبب الاعتياد ، لأن الانسان اذا فرض نفسه كان خلق الآن ، ولم يمارس الفا وما شاهد قوما ، ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه أن الظلم قبيح أم لا ؟ ويعرض على نفسه أن الواحد هل هو نصف الاثنين أم لا ؟ وجد نفســـه عند هذا الفرض شاكة فى القضـــية الأولى ، وقاطعة فى الثانية . فدل ذلك على أن الجزم الحاصل فى التضية الأولى انما حصل بسبب الالف والعادة .

واعلم : أن هذا هو الذى عول عليه « الشـــيخ » فى الفرق بين المشهورات وبين الأوليات . وقد ذكرناه فى كتاب « البرهان » وأوردنا عليه الأسئلة الكثيرة .

الفصل السابع

فى

سوفسطيقا

Sophistics

اعلم : أن المقدمات اذا كانت حقة ، ثم انها ركبت تركيبا منتجا صوابا ، وجب أن تكون النتيجة اللازمة عنها حقة ، لامتناع أن يكون الحق مستلزما للباطل . وحينئذ نقول : ان كان هذا القياس صحيحا في مادته ، صحيحا فى صورته ، فالنتيجة حقة . لكن النتيجة ليست حقة ، فوجب أن يكون ذلك لخلل ، اما فى المقدمات واما فى التركيب . فثبت : أن الغلط منحصر فى هذين الأمرين . فلهذا السبب قال : « القياسات مقدماتها مقدمات مشبهة ، وقياساتها قياسات مشبهة » فعنى بكون المقدمات مشبهة أن تكون المقدمات باطلة ، وعنى بكون القياسات مشبهة ، كون التركيب باطلا . ثم انه بعد ذلك تكلم فى السبب الذى لأجله يظن بالمقدمة الباطلة كونها حقة . وذلك لأن بديهة العقل لا تحكم بالباطل ابتداء ، بل ما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة وبين تلك المقدمة الحقة مشابهة فى أمر ، فان العقل لا يحكم بذلك الباطل . ثم ان المشابهة اما أن تكون فى اللفظ أو فى المعنى أو فيهما . ولهذا السبب قال : « والمقدمات المشبهة هى التى تشبه الحق ، لأجل مشاركة فى الاسم ، أو مشاركة فى (صفة من الصفات العامة (١))

واعلم : أن الغلط يقع فى المعنى على وجوه :

احدها : أن الشيئين اذا اشتركا فى بعض الوجوه يظن أنهما

---

(١) المعنى : ص

مشتركان فى كل الوجوه . وهذا غلط فاحش . واليه أشار المعرى بقوله :

قد يبعد الشىء عن شىء يشاكله ان السماء نظير الماء فى الورق

وهذا القسم هو المراد من قول « الشيخ » ههنا : « أو مشاركة فى صفة من الصفات العامة ».

وثانيها : أن يكون الحكم بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص ، فيظن أن ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك الشرط . وتلك الشرائط هى الأمور المعدودة فى باب التناقض — وهى القوة والفعل والجزء والكل والاضافة والزمان والمكان — وهذه الشرائط أمور متى روعيت تميزت القضية الحقة عن الباطلة المشبهه بذلك الحق .

وثالثها : حكم الوهم فى غير المحسوسات يكون باطلا . وتقريره : ان حكم الوهم اما أن يكون فى المحسوسات أو فى غيرها . أما فى المحسوسات فهو حق ، وأما فى غير المحسوسات فهو باطل . فحكم الوهم بأن كل موجود فهو فى الجهة : حكم باطل . ثم قال الشيخ : « ويكاد يشبهه الأوليات كحكم من حكم (انه) لا وجود لشيىء ليس فى داخل العالم ولا فى خارجه »

واعلم : أن المراد منه : أن حكم الوهم ، وان كان باطلا ، فانه يقرب أن يكون فى القوة مثل قوة الأوليات . وقد ذكرنا هذا فى كتاب (٢) « البرهان » ودللنا على فساده .

ولما تكلم عن الأغلاط الحاصلة بسبب فساد المقدمات ، شرع بعد ذلك فى الأغلاط الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس . فقال : « واما القياسات المشبهة فهى التى تفقد الشرائط المذكورة فى المنتجات » ثم

---

(٢)باب : ص

نبه على كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط ، قال (٣) : « طريقه : أن يحضر الانسان فى ذهنه ماهية الأصغر والأوسط والأكبر مجردة عن الالفاظ ، بل معانى صرفة حتى يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم ، ثم تركيبها تركيبا صحيحا منتجا ، وان يحترز عن أن يقيم المهمل مقام الكلى »

---

(٣) نص عبارة عيون الحكمة : « والتحرز من ذلك : بأن يحصر حدود القياس مرتبة مفردة معانى الألفاظ ، ويجتهد فى أن لا يقع الأوسط فى احدى المقدمتين ، الا نحو وقوعه فى الأخرى ، والأكبر والاصغر فى القياس الا نحو وقوعها فى النتيجة فى المعنى وفى الشرائط وفى الاعتبارات كلها ، بلا اختلاف البتة ، وأن يحذر المهمل ولا يستعمله أصلا »

الفصل الثامن
فى
ريطوريقا
Rhetorica

قال الشيخ : « القياسات الخطابية تكون مؤلفة من مقدمات مقبولة أو مظنونة أو مشهورة فى أول ما يسمع ، غير حقيقية . مثال المقبولة : قولنا (هذا نبيذ مطبوخ ، و) النبيذ المطبوخ (١) يحل شربه (فهذا يحل شربه والكبرى مقبولة وليست بينة ولا مشهورة ، انما هى) مقبولة من ابى حنيفة ومثال المظنونة : ما يقال : فلان يطوف بالليل ، ومن يطوف بالليل فهو سارق . ومثال المشهورة فى بادىء الرأى : قولك فلان الظالم اخوك ، والأخ الظالم ينصر ، فهذا ينصر وان كان ظالما . فان هذا أول ما يسمع يظن أنه مشهور ، لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور : أن الظالم لا ينصر ، وان كان أخا »

التفسير : قد عرفت أن هذه الأقسام الخمسة انما يتميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة . فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات . والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات أو المسلمات والمغالطة هى القياس المؤلف من المقدمات الباطلة التى تكون مشبهة . وأما الخطابة فهى القياس المركب ، أما من المقبولات ، أو المظنونات أو المشهورات فى بادىء الرأى . وأمثلة هذا الأقسام (هى) التى ذكرها « الشيخ » ثم قال : « ومنفعة القياسات الخطابية فى الأمور المدنية فى المنع والتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

---

(١) أبو حنيفة رضى الله عنه وأرضاه امام عظيم من أئمة المسلمين .

.. ..

ويرى أن المرء لا يحد بشرب الخمر الا اذا كان من عصير العنب بعد غليانه واشتداده وقذفه بالزبد . ويرى أن نبيذ العسل والتين والحنطة والذرة والشعير وعصير العنب **اذا طبخ وذهب ثلثاه : حلال .**

***

واعلم : أن الشريعة الاسلامية معطلة فى « مصر » للاسباب الآتية فى نظرنا :

السبب الأول : انعدام الوازع الدينى فى نفوس الأفراد ، سواء كانوا من العامة أو من العلماء . فانه من الممكن ان يشهد اثنان شهادة زور على رجل يكرهونه ويقدمونه للقاضى ليقطع يده . وانه من الممكن أن يتآمر جماعة من الفساق على امرأة حسناء عفيفة ويراودوها على الزنى ، وان أبت يقدمها أحدهم للقاضى ويشهد عليها أربعة عنده . واذا هددوها بذلك ، فانها ربما لا تمتنع عليهم . وقد حدث من جماعة من علماء بنى اسرائيل أن راودوا امرأة على الزنا ، ولما امتنعت قدموها للقضاء وشهد عليها أربعة ولما احضرت للرجم ، قال دانيال النبى عليه السلام للملك : دعنى أعيد النظر فى هذه القضية . ولما أعاد النظر وفرق بين الشهود علم أنها بريئة . ولأن اليد اذا قطعت لا تعود ، والزانى بالرجم لا يرجع حيا وربما يعاد النظر فى الحكم بعد قطع اليد أو بعد الرجم . فيعلم أن السارق برىء والزانى برىء . وفى هذه الحالة لا يمكن رد اليد ، ولا رد الروح . لذلك رأى المشرعون استبدال شريعة الله بقوانين فيها سجن وفيها غرامات مالية . لانعدام الوازع الدينى فى نفوس الأفراد .

ولذلك تعهد القبائل الواعية المحافظة على حفظ المرأة ، وصونها وحجابها ، وعلى أن يختلط رجالها بالناس بحذر شديد جدا ، اختلاطا فى حدود المصلحة . لأن بروز المرأة سبب للتعدى . فربما يراها من يشتهيها ، فيراودها ويشهد عليها زورا اذا امتنعت ، وربما يرغب فى الزواج منها فيعمل على قتل زوجها ، وربما يقتل رجلا يحبها وتحبه ، وربما

.. ..

يسرق مالا لارضائها ، وربما يقتلها هي اذا قضى اربه منها أو نافسه عليها آخر . ولذلك جاء فى القرآن الكريم : « يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن . ذلك أدنى أن يعرفن فـلا يؤذين » (الأحزاب ٥٩) قال أبو حيان : « ذلك أولى أن يعرفن لتسترهن بالعفة ، فلا يتعرضن لهن ، ولا يلقين بما يكرههن ، لأن المرأة اذا كانت فى غاية التستر والانضمام ، لم يقدم عليها ، بخلاف المتبرجة ، فانها مطموع فيها »

وقد حدث من بعض المنتسبين الى العلماء ما ينفر العامة من القدوة بهم مثل فتاويهم فى المحلل والمحلل له ، وحيلهم فى الزكاة ، واباحتهم القراءة على قبور الموتى ، وعتقهم من النار بقراءة آيات معينة نظير أموال يدفعها الورثة مما تركه الميت ، وتقربهم للرؤساء والحكام . واستعمالهم التقية وتغييرهم المذاهب خوفا من العامة من جهة وللتقرب من الناس من جهـة أخرى . كأن يكون حنبليا فى بلد وشافعيا فى بلد . وبعضهم لما ضـاق عليه الرزق ، شك فى الله وكفر ، مثل ابن الراوندى الملحد . ومثل من قال :

فان تسـلمى . اسـلم . وان تتنصرى
يخط رجـال بين أعينهم صـلبا

هذا هو السبب الأول .

والسبب الثانى : أن فى السنة النبوية أحاديث متفقة مع القرآن فى المعنى مثل انما الأعمال بالنيات . وأحاديث مفسرة فى القرآن مثل أحاديث هيئات الصلاة ومقادير الزكاة . وأحاديث متعارضة فى المعنى مع القرآن . وهى كثيرة . متعارضة فى العقائد وفى التشريعات . فالذين ألغوا التشريع الاسلامى من المحاكم . قالوا : أما الأحاديث المتفقة فأمرها ميسور ، لأنها تفيد فى تقوية المعنى ، وأما الاحاديث المفسرة فنعما هى لأنها تبين النص القرآنى وتشرحه . وأما الاحاديث المتعارضة مع القرآن

فى المعنى . فانها ان تعارضت مع القرآن فى أمور العقائد . فالعقائد أمور بين العبد والرب ، والمعقول ذاتها تختلف فى الفهم لأن فى القرآن محكم ومتشابه . فمن العباد من يفهم أنه لا شفاعة فى يوم الدين . لقوله فى القرآن الكريم « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ومنهم من يصعب عليه أن يجرد الرسول ﷺ من عظمة تليق به ، ويصعب عليه أن يساويه بغيره من أتباعه ، فيثبت له شفاعة لأهل الكبائر من أمته ، وذلك ليميزه عن غيره . وأما التشريعات فلأنها لعلاقات بين العباد ولاثبات حقوق ، ويترتب عليها ضياع أمة أو صلاح أمة . لا يصح فيها التساهل . ولا يصح أن يكون فيها تعارض بين القرآن والسنة . واذا كان فى السنة تشريع يضاد تشريع القرآن . فانه لا يكون من كلام رسول الله ﷺ وانما يكون من وضع أهل الأهواء والبدع . وهذه هى حجة الذين عطلوا شريعة الله من أن يعمل بها .

قالوا : اذا كان العمل بشريعة الله التى هى فى القرآن وحده . فان العمل بها سهل وميسور . ولكن جماعة الفقهاء يصرون على مساواة تشريعات السنة بتشريعات القرآن . وفيها المعارض للقرآن ، وفيها تشريعات زائدة على تشريعات القرآن . وفى هذه الحالة يتحير القاضى . ولا يقدر على أن ينطق بحكم . لأن اذا نطق بحكم القرآن ، سيقال : وفى السنة كذا . وان حكم بالسنة ، سيقال : وفى القرآن كذا . وان حكم بهما معا يكون كمن يقول : هذا الشىء دائما أبيض وأسود ، ولن يصدقه أحد .

أما أن أهل الأهواء والبدع قد اندسوا بين المسلمين بالفتن . فهذا قد حدث . والفقهاء والمحدثون قد ذكروا أسبابا للوضع فى الحديث وفى سيرة النبى ﷺ ، وقد جمعها الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه السنة ومنزلتها فى التشريع الاسلامى . ونقل ابن قيم الجوزية فى كتابه الروح ما يلى :

وقال ابراهيم الخواص : كنت فى الجامع فأقبل شاب طيب الرائحة حسن

الوجه ، حسن الحرمة . فقلت لأصحابنا : يقع لى انه يهودى . فكلهم كره ذلك . فخرجت وخرج الشاب ، ثم رجع اليهم . فقال : اى شىء قال الشيخ فى ؟ فاحتشموه . فألح عليهم . فقالوا : قال : انك يهودى . فجاء ، فانكب على يدى فأسلم . فقلت : ما السبب ؟ فقال : وجدت فى كتابنا ان الصديق لا تخطىء فراسته ... الخ »

اى ان علماء اليهود اندسوا بين المسلمين فى الجوامع . وكانوا علماء بدينهم وبدين المسلمين وبكتابهم وكتاب المسلمين — وكانوا يدخلون بالكفر ويخرجون به فى أيام النبى ﷺ — ووضعوا فى المسلمين ما يشوش على معانى القرآن .

ومن ذلك :

١ — أسباب نزول القرآن . فقد عللوا اسباب نزول آيات بما يهد الشريعة هدا . ففى سبب نزول : « قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن » أنه كانت الحرة والأمة تخرجان ليلا ، لقضاء الحاجة فى الغيطان وبين النخيل من غير امتياز بين الحرائر والاماء . وكان فى « المدينة » فساق يتعرضون للاماء ، وربما تعرضوا للحرائر . فاذا قيل لهم يقولون : حسبناهن اماء . فامرت الحرائر أن يخالفن الاماء بالزى والتستر ، ليحتشمن ويهبن ، فلا يطمع فيهن » هذا السبب يفرق بين الحرائر والاماء فى الحجاب . وفيه أن الحرة تتحجب ، والأمة لا تتحجب . وبلغت الوقاحة بالوضاعين أن رووا عن عمر بن الخطاب : أن غير الحرة لا تتقنع ، وأنه قال : القناع للحرائر لكيلا يؤذين ، وأنه رأى جارية مقنعة فضربها بدرته وقال : ألقى القناع ، لا تتشبهى بالحرائر ، وأنه قال لجارية : يالكعاء أتشبهين بالحرائر ؟ انظر . ما وضع كذبا على لسان عمر رضى الله عنه . وهو أنه أمر الجوارى بعدم الحجاب — وهن نساء فتانات — ومنهن راقصات ومغنيات . ولذلك شك أبو حيان فى سبب النزول ، وقال :

. . . .

« نساء المؤمنين يشمل الحرائر والاماء . والفتنة بالاماء أكثر ، لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر فيحتاج اخراجهن من عموم النساء الى دليل واضح » وشك الآلوسى بقوله : « ظاهر الآية لا يساعد على ما ذكر فى الحرائر »

٢ ــ سيرة النبى ﷺ . فقد شككوا فى نسب بناته . فروى قوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن له من البنات ، الا فاطمة وأما رقية وأم كلثوم فربيبتاه .

كما حكى الآلوسى فى تفسيره .

٣ ــ القياس الفاسد ، ونسبته الى الأئمة . فقد جوزوا نكاح الرجل امرأته فى دبرها ، قياسا على أنه لو وطئها بين أفخاذها لا تكون حرمة عليه . ونسبوا جواز نكاح المرأة فى دبرها الى ابن عمر وابن أبى مليكة وعبد الله بن القاسم الذى قال : ما أدركت أحد أقتدى به فى دينى يشك فى أنه حلال ، وكمالك بن أنس الذى سأله سائل عنه فقال له : الساعة غسلت رأس ذكرى منه ، وكبعض الامامية ، وكسحنون من المالكية . وقال الشافعى : ما صح عن النبى ﷺ فى تحليله ولا تحريمه شىء . والقياس أنه حلال . وقد حكى ذلك الآلوسى فى تفسيره ، وحرم وطء المرأة فى دبرها ــ وقوله صحيح ــ بان الله منع اتيان المرأة فى قبلها اذا كان عليها الحيض ، وهــو يقتضى وجوب الاعتزال عن الاتيان فى الأدبار ، لعلة الاستقذار فى كل .

٤ ــ ابطال الحكم الشرعى القرآنى . فقد حرم الله الأم التى أرضعت والأخت من الرضاعة . والمراد الأم الآدمية . والاخوات الآدميات لان الشريعة لبنى آدم وللجن . وقد جاء الابطال فى صور منها :

(أ) ذهب البخارى الى أنه اذا ارتضع صبى وصبية من ثدى « شاة » الى وقوع الحرمة بينهما . (ولاحظ ما سنذكره فى قصة سهلة بنت سهيل)

(ب) أخرج البخارى ومسلم : « يحرم من الرضــاع ما يحرم من

. .   . .

النسب » مع أنه فى البحر استثنى من صور التحريم احدى وثمانين مسألة . ومع أنه لو كان يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ما نص على الأم والأخت فقط . لان النص على الام كان يكفى فى تحريم كل ما ينتسب اليها كأم والدة .

(ت) « لا تحرم المصة والمصتان » — « خمس رضعات يحرمن » وهما حديثان معارضان لقوله : « وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم » فانه لم يحدد عددا . وأربع رضعات لا يحرمن على مفهوم الحديث الثانى ، وهن يحرمن على مفهوم الآية .

(ج) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها أن الداجن أكلت قرآنا كان تحت سريرها . فقد روى مسلم أنها قالت : كان فيما أنزل من القرآن عشر رضـــعات معلومات يحرمن ، ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن ، فتوفى النبى ﷺ وهى فيما يقرأ من القرآن . وفى رواية أنه كان فى صحيفة تحت سريرى ، فلما مات رسول الله ﷺ تشاغلنا بموته ، فدخلت دواجن ، فأكلتها .

(ح) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها أمرين خطيرين يقضيان على الأسرة ، ويهدمان عش الزوجية من أساسه ، ويشيعان الفاحشـــة بين المسلمين . وهما :

أولا : جاءت سهلة بنت سهيل امرأة أبى حذيفة الى النبى ﷺ وقالت : يا رسول الله انى أرى فى وجه أبى حذيفة من دخول « سالم » — وهو حليفه — فقال النبى ﷺ : « أرضعى سالما خمســا تحرمى بها عليه » وسالما هذا كان قد شهد غزوة بدر . وأنها رجعت وقالت قد أرضـــعته وذهب ما بقلب زوجى من الغيرة . وعلى هذا الحديث — وقد رواه مسلم — اشكالات : منها أنه كيف جاز أن يباشر عورتها بشفتيه ؟ ومنها أن الرجل لا يشبعه من اللبن ما فى ثديى المرأة . ومنها أن سالما كان رجلا شـــهد

بدرا ، ولم يقل أحد من الأئمة الأربعة ان الرضاع يحرم فى الكبر . فان مدة الرضاع التى يتعلق بها التحريم ثلاثون شهرا عند أبى حنيفة وسنتان عند صاحبيه .

ثانيا : رووا كذبا أن عائشة كانت اذا أرادت أن يدخل عليها أحد من **الرجال** ، أمرت أختها أم كلثوم أو بعض بنات أختها أن ترضعه . وروى مسلم عن أم سلمة وسائر أزواج النبى ﷺ أنهن خالفن عائشة فى هذا . ونسوا وهم يروون أن عائشة أم للمؤمنين سواء أرضعت أو أمرت أو لم ترضع . فهب الآن أن رجلا دخل على زوجته ، فوجد عليها رجلا نائما عليها ، ويمص ثديها . فهل من حقه أن ينفى عنها الخيانة ، ويزيل ما فى فيه من الشك والريبة ، اذا اخبرته أنها كسهلة بنت سهيل ، وأن النائم الذى يمص ثديها ، هو كسالم مولى ابى حذيفة ؟

السبب الثالث : أن بين المسلمين فى « مصر » نصارى كثيرون . وانجلترا وفرنسا وألمانيا وأمريكا وسائر النصارى فى العالم يتعاطفون معهم . ومصر دولة ضعيفة أمام دول النصارى ، فعندهم طائرات وصواريخ وقنابل وأسلحة مدمرة . وكان المسلمون أيام عملهم فى مصر بالشريعة يأخذون الجزية من النصارى ويذلون بها النصرانى لئلا يترأس على مسلم أو يتساوى به . والآن تبدل الحال ، فمصر وقعت تحت نفوذ فرنسا وانجلترا وأمريكا . ورفعت الجزية عن النصارى ، بل بالاحتلال دفع المسلم الجزية . وفى أثناء الاحتلال ، أوعز المحتلون الى ملوك مصر أن ينشأوا جيشا منظما ، بدل جيش المماليك البدائى ، وأوعزوا اليهم أن يكون المسلم والنصرانى معا فى الجيش ، ليحققوا المساواة بين الدين الاسلامى والدين النصرانى . ويسقطوا الجزية . وأوعزوا اليهم لتحقيق المساواة الكاملة بين المواطنين ، أن ينشئوا محاكم ويضعوا فيها قوانين يشترك فى الخضوع لها المسلم والنصرانى على حد سواء ، وذلك لأنه اذا وضعت القوانين الاسلامية =

فأقول : منفعة الخطابة فى الاقناع .

ثم هــذا الاقناع اما ان يحــاول تحصــيله فيما يتعلق بالعقائد ، أو فيما يتعلق بالأعمال .

أما الأول : فكما يستعان فى الدعوة الى العقائد الالهية بالأقوال الخطابية .

واما الثانية : فهى على أقسام ثلاثة : الأمور المشاورية ، والأمور المشاجرية ، والأمور المنافرية .

أما المشاورية . فغايتها اذن فى (جلب) نافع أو منع عن ضار ، ويكون زمانها المســتقبل . واليه الاشــارة بقول الشيخ : « من المنع والتحريض »

= وحدها ، فسيدفع النصرانى الجزية بموجبها ، ولا يحق له بها أن يتساوى مع المسلم فى حق المواطنة أو فى بناء البيع والكنائس ، أو فى نشر دينه . وضغطت الدول الأجنبية على ملوك مصر ، وهددوا بالنصارى أن يعملوا قلاقل وفتن ، وتذرع الملوك لما اقدموا على تعطيل الشريعة بأن القرآن والحديث متعارضان ، وبأن العلماء ليسوا بفاهمين : ولم يظهروا السبب الحقيقى وهو رغبة المحتل الأجنبى فى تعطيلها .

السبب الرابع : أن الأخيار اذا حكموا أصلحوا الشريعة وعملوا بها . والأشرار اذا حكموا افسدوها وعطلوها . والدنيا دول تتقلب بين الناس والخير والشر يتصارعان الى يوم الدين .

والآن ماذا نفعل ؟ وان الله لا يرضى عن تعطيل شريعته ، ولسوف يعاقب الناس على نبذهم اياها وراء ظهورهم . ولابد لكى نتجنب عقابه أن نعمل بها . فماذا نفعل ؟ يجب ان يصلحها العلماء على القرآن والسنه المفسرة وحدها ، ثم يقدموها للعمل بها . والله ولى التوفيق .

وأما المشاجرية . فغايتها شكاية أو اعتذار عن ظلم أو عــذر ، ويكون زمانها الماضى . واليه الاشارة بقوله : « والشكاية والاعتذار »

وأما المنافرية . فغايتها مدح أو ذم وتكون تفصيلية أو تقليصية ، ويكون زمانها الحال الحاضر ، وعســاه لا يختص بزمان دون زمان . واليه الاشارة بقول « الشيخ » : « والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

***

ولنختم هذا الفصــل بمسالة . وهى أن الناس اختلفوا فى أن الخطابة أشرف أم الجدل ؟ والمختار : أن الخطابة أشرف . والدليل عليه : أن الجدل ، لا يفيد الاقناع لا للخواص ولا للعوام . والخطابة تفيد الاقناع للعوام ، فيجب أن تكون الخطابة أشرف من الجدل .

اما أن الجدل لا يفيد الاقناع للخواص ، فظاهر . وأما أنه لا يفيد الاقناع للعوام . فيدل عليه أمور :

أحدها : أن الأقيسة الجدلية دقيقة لا تصل اليها افهام العوام .

وثانيها : أن العامى اذا صــار ملوما بقياس جدلى ، وعجــز عن الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب ، لا على قوة ذلك الكلام . ومــع ذلك الاعتقاد لا يفيد القياس الجدلى اقناعا .

وثالثها : ان الجدلى جار مجرى الخصومة والقهر . واذا اعتقد الانسان فى غيره أنه يحاول قهره واظهاره عجزه ، فذلك مما يحمله على نقصــه وعدم الانقياد اليه . وذلك يدل على أن القياس الجدلى لا يحمل السامع الا على المنازعة والمعاندة . فثبت : أن القياس الجدلى لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام ، **وانما الصناعة المفيدة للاقرار هى** البرهان ، والخطابة .

أما البرهان . فيفيد اليقين للخواص .

وأما الخطابة . فتفيد الاقناع للعوام .

ولهذا قال تعالى : « **ادع الى سبيل ربك بالحكمة** » أى البرهان

« والموعظة الحسنة » أى الخطابة « وجادلهم بالتى هى أحسن » (٢)

فأخر الجـدل عن هاتين الصـناعتين ، لأن تينك مصروفتان الى الفائدة ، والجدل مصروف الى المقاومة . والأولان لافادة ما ينبغى ، والثالثة لازالة ما لا ينبغى . فكانت الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة ، والجدل جار مجرى ازالة المرض . ولا شك أن الأول أفضل من الثانى .

---

(٢) النحل ١٢٥ .

الفصل التاسع

فى

فيوطيقا

Poetica

وهو الشـــعر .

قال الشـــيخ : « القياســـات الشعرية هى من مقدمات مخيلة ، وان كانت مع ذلك لا يصدق بها . لكنها تبسط الطبع نحو أمر وتقبضه عنه . مع العلم بكذبه . كمن يقول : لاف تأكل هذا العسل فانه مرة مقيئة ، والمرة المقيئة لا تؤكل . فيوهم (الطبع) أنه حق ، مع معرفة الفاهن بانه كاذب . فينفر (الطبع) عنه . وكذلك ما يقال : ان هذا أسد وهذا بدر ، فيحس به شيء فى العين ، مع العلم بكذب هذا القول »

التفسير : القياس الشعرى هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة . وتحقيق الكلام : ان نظـــر فيه من حيث أنه موزون أصـــيل الوزن . فهذا هو الموسيقى . وان نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعتبرة فى عرف العرب ، فهذا هو العروض ، وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من أقوال تفيد تخيلا قائما مقام التصديق والترغيب ، فلذلك هو المنطق .

ثم قال الشيخ : « ومنافع القياســـات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية ، فانه انما يستعان بها فى الجزئيات من الأمور ، دون الكليات من العلوم »

واعلم : أن هذا الكلام غنى عن التفسير .

وههنا آخر الكلام فى المنطقيات .

الفصل الأول

فى

تقسيم العلوم

وفيه مسائل (١) :

المسألة الأولى

فى

تفسير الحكمة

قال الشيخ : « الحكمة : استكمال النفس الانسانية ، بتصور الأمور ، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر الطاقة الانسانية »

التفسير : كمالات الانسان على ثلاثة أقسام : الكمالات النفسانية ، والكمالات البدنية ، والكمالات الروحانية . والحكمة من جملة الكمالات النفسانية . ثم نقول : النفس الانسانية لها قوتان : عالمة وعاملة . أما القوة العالمة فهى التى لأجلها يصح من النفس الانسانية ادراك الأشياء على الوجه الصواب . وأما القوة العاملة فهى التى لأجلها يصح من النفس الانسانية تدبير البدن على الوجه الأكمل الأصوب . والقوة العالمة أشرف من القوة العاملة . لأن القوة العالمة تبقى آثارها ابد الآباد ، أما القوة العاملة فانه تنقطع آثارها عند خراب البدن .

---

(١) الأصل هكذا : بسم الله الرحمن الرحيم . الطبيعيات . وهى مرتبة على فصول . الفصل الأول ... الخ .

ثم نقول : القوة العاملة كمالها فى أمرين :

احدهما : أن تتصور الماهية تصورا كاملا تاما . **والثانى :** أن تصدق بالأشياء تصديقا مطابقا للأمور . وأما القوة العاملة فكمالها فى تدبير البدن على الوجه الأصوب الأصلح . وذلك بأن تتباعد عن طرف الافراط والتفريط ، وتبقى على الوسط الذى هو العدل .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : ان من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية فى قوتها النظرية . وذلك الاستكمال عبارة عن أن يخرج من القـوة الى الفعل ، فى الادراكات التصـورية والتصديقية ، بحسب الطاقة البشرية . ومنهم من جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة ، لاستكمال القوة العملية باستكمال الملكة التامة على الأفعال الفاضـلة المتوسـطة ، بين طرفى الافراط والتفريط . وكلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بالقول الأول ، وهو انه جعل الحكمة اسما للكمالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط . وذلك لأنه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات . سواء كانت هذه المعارف فى الأشياء النظرية أو فى الأشياء العملية . والحاصل : أن الحكمة عنده مفسرة باكتساب هذه الادراكات . فأما اكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة ، فما جعلها جزءا من تسمى الحكمة .

المسالة الثانية
فى
تقسيم الحكمة النظرية والعملية

قال الشـيخ : « والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية ، والتى الينا ان نعلمها ، وليس الينا ان نعملها . تسـمى حكمة نظرية . والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى الينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية »

التفسـير : العلم اما أن يكون علما بما لا يكون لقدرتنا تاثير فى وجودها ، أو يكون علما بما يكون لقدرتنا تاثير فى وجودها . والأول :

هو الحكمة النظرية . ومثاله : علمنا بأن العالم محدث ، وأن العالم له صانع ، وأن الصانع قديم قادر عالم ، وأن السماء كرة وأن النفس باقية .
والثانى : هو الحكمة العملية . ومثاله : العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الخبيثة النفسانية ؟ وكيف يمكن ازالتها للمرض وتحصيلها للصحة . وكل واحد من هذين القسمين علم ، الا أن الأول علم بشىء لا تأثير لنا البتة فيه ، بل المقصود من معرفته : نفس تلك المعرفة فقط . والثانى علم بشىء يكون المطلوب من تحصيل العلم به ، ادخاله فى الوجود أو منعه من الوجود . والأول هو الحكمة النظرية ، والثانى هو الحكمة العملية . مع أن كل واحد منهما فى الحقيقة : علم .

واعلم : أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل شيىء أحسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية ، والجلايا القدسية . وذلك يدل على أن الحكمة العملية ، أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير . وأيضا : فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية .

والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين . قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما ، وألحقنى بالصالحين » (٣) فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : **« وألحقنى بالصالحين »** : تكميل القوة العملية . وقال خطابا لموسى : **« فاستمع لما يوحى : اننى أنا الله . لا اله الا أنا فاعبدنى » (٤)** فقوله : **« لا اله الا أنا »** اشارة الى كمال القوة النظرية . وقوله : **« فاعبدنى »** اشارة الى كمال القوة العملية . وقال حكاية عن عيسى أنه قال : **« انى عبد الله آتانى الكتاب . وجعلنى نبيا . وجعلنى مباركا اينما كنت » (٥)** وكل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال **« بالصلاة**

---

(٢) وتحصيل : ص
(٣) الشعراء ٨٣
(٤) طه ١٣ ـــ ١٤
(٥) مريم ٣٠ .

والزكاة مادمت حيا » فهو اشارة الى كمال القوة العملية . وقال خطابا مع الحبيب ﷺ : « فاعلم : أنه لا اله الا الله » (٦) وهو اشارة الى كمال القوة النظرية . ثم قال : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » وهو اشارة الى كمال القوة العملية .

فقد ظهر بنور الوحى وبنور الحكمة : أن كمال الانسان محصور فى العلم والعمل .

المسألة الثالثة

فى

اقسـام (الحكمة) العملية

قـال الشـيخ : « وكل واحدة من الحكمتين تنحصر فى أقسـام ثلاثة :

فأقسام الحكمة العملية هى هذه (٧) : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية »

التفسـير : اعلم : أن جمهور الحكمـاء اتفقوا على أن اقسـام الحكمة العملية ثلاثة . والحكمة النظرية أيضا ثلاثة . و « الشيخ » جرى على هذا القول فى هذا الكتاب وكذلك فى أكثر كتبه ، الا فى كتاب « الحكمة المشرقية » فانه ذكر فيه أن أقسام الحكمة العملية أربعة ، وأقسام الحكمة النظرية أربعة أيضا .

أما القول المشهور المذكور فى هذا الكتاب فتقريره : أن كل عاقل لابد وأن يكون له فى فعله غرض . وذلك اما أن يكون مختصا بذلك الانسان فقط — وهو علم الأخلاق (٨) — واما أن يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه وأهل منزله — وهو علم تدبير المنزل — واما أن يكون عائدا الى

---

(٦) محمد ١٩ . (٧) هى هذه : سقط ع

(٨) هذه عبارات أضعها هنا عن الأخلاق فى الديانات القديمة :
أولا : من حكمة المصريين :
=

•• •• •• ••

= ١ — « حينما يصم الناس آذانهم عنك ، لا تضايقهم بكثرة الكلام . من الأفضل لك أن تظل صامتا ، وألا تنطق بكلمة واحدة »

٢ — « لا تتعالى على سواك بسبب علمك . عامل من لم يتح له حظ التعليم ، بنفس الطريقة التى تعامل بها المتعلم »

٣ « ان كنت تريد أن تسلك سلوكا مهذبا ، فاجتنب كل شر . احترس من الشراهة والطمع . انها مرض مميت ، يسبب النزاع بين الآباء والأمهات والانقسام بين الاخوة والأخوات »

ثانيا : من حكم زرادشت :

صرح زرادشت بأن الخير أفضل من الشر ، وأن المنافقين هم الأشرار. فى صورة رمزية هى : تقدم احدى أفراد القطيع للروح الأعظم بهذا الصراخ وهو : « لمن صورتنى يامن خلقتنى ؟ ان العنف يذلنى ، ولا راعى لى سواك . أعدد لى المرعى الفائض بالبركات » ويأتى الجواب : « ان الخراب ليس تصيب من يحيا حياة البر . ورعاية القطيع لن تكون على أيدى المنافقين »

ثالثا : من حكم بوذا الهندى

١ — « طالما لا يوجد العمل الذى يشغل الأخ او يبتلعه . طالما لا يضيع وقته فى الأحاديث الباطلة أو ينغمس فى الكسل . طالما لا يقع تحت تأثير الرغائب الضالة ، أو يعقد صداقات مع الأردياء طالما لا يتوقف عن سعيه للوصول الى النرفانا ، مكتفيا بما يصل اليه . طالما يكون فى هذه الحالة فطريقه للفلاح وليس للارتداد »

٢ — سأل التلميذ : كيف تتصرف ازاء جنس النساء ؟ لا تنظر اليهن . واذا نظرت اليهن ؟ لا تتحدث معهن . فاذا خاطبوك وتحدثوا اليك ؟ كن حذرا كل الحذر ، يقظا كل التيقظ .

رابعا : من حكم التوراة

فى سفر الأمثال : « اثنتين سألت منك فلا تمنعهما عنى قبل أن أموت : أبعد عنى الباطل والكذب . لا تعطنى فقرا ولا غنى . اطعمنى خبز فريضتى ، لئلا أشبع وأكفر وأقول : من هو الرب ؟ أو لئلا أفتقر وأسرق وأتخذ اسم الهى باطلا » (أم ٣٠ : ٧ — ٩)

.. ..

= بغيرك .

خامسا : الأخلاق فى التلمود

جاء فى التوراة : « اذا صادفت ثور عدوك ، أو حماره شاردا ، ترد اليه » (خروج ٢٣ : ٤) هذا من الأخلاق العظيمة لأن اكرام العدو برد ثوره الشارد اليه نفع للعدو . والتلمود يفسر العدو بالأممى أى غير اليهودى . ولكن التلمود يعتبر الامم كلابا ، لانه ذكر فى سفر الخروج : ان الأعياد المقدسة ليست للكلاب ولا للاجانب . بل ان الكلب خير من الأجنبى ، لأنه مصرح لليهودى بأن يطعم الكلب فى الأعياد ، وغير مباح له بأن يقدم لحما للامم . يقول « الحبر أبا ربانيل » : ان الشعب المختار هو الذى يستحق الحياة الأبدية . أما الأمم فمثلهم كمثل الحمير ولا قرابة بين اليهود وبين الأمم الخارجة عن الدين اليهودى ، لانهم حمير . وبيوت العبادة عندهم لا تزيد عن حظائر . أما « الربى مناحيم » فيقول : ان اليهود من بنى البشر لأن أرواحهم من الله . أما باقى الأمم فليسوا كذلك . لأن أرواحهم مصدرها الروح النجس ومن رأى « الحاخام اريل » أن الأمم خنازير . ويلزم للمرأة اليهودية المغتسلة أن تعيد استحمامها اذا رأت نجسا كالكلب أو الحمار أو الخنزير أو الأممى .

أما لماذا خلق الله الأممى على هيئة الانسان ؟ فهذا ليكون أكثر ملائمة لخدمة اليهودى ، لأنه لا يناسب الملك أن يخدمه حيوان . واذا مات عبد مسيحى عند يهودى ، فلا تقدم التعازى لسيده . فهو حيوان نفق .

ومن الجائز لبنى اسرائيل أن يغشوا سواهم . حسب ما ورد فى التوراة : « مع الأعوج تكون ملتويا » بل ان من المحظور على اليهودى ان يحيى أمميا كافرا بالسلام ، الا فى حالة خوفه من أذاه . ومن هنا يستنتج « الحاخام أبشاى » بأن النفاق مباح فى التلمود ، وأن اليهودى يمكن أن يكون مؤدبا مع الكفار ليتقى شرهم .

٥ — وأساس الأخلاقيات عند الأحبار : تظهره قصة شهيرة ، تروى عن « هلليل » الشهير ، وهى أن أحد الوثنيين ، جاء له وقال : أريد أن تعلمنى الناموس ، وأنا واقف على قدم واحدة (أى فى جملة سريعة قبل أن يرغمنى التعب على انزال قدمى) . فكان جوابه له : ما لا ترضاه لنفسك لا تفعله =

.. ..

= بغيرك .

وعن الحبر « عقيبة » يروى أن أحدهم سأله : ربي علمني الناموس . فكان جوابه : « يابني ، ان موسى معلمنا قد لبث على الجبل أربعين يوما ، وأربعين ليلة ، قبل أن يتلقن الشريعة ، وأنت تريدني أن أعلمك الناموس كله في الحال ؟ ومع ذلك أقول لك يا بني أن المبدأ الأساسي للناموس هو هذا : « ما هو مكروه لديك ، لا تفعله لسواك . ان أردت ألا يمد انسان يده بالأذى الى ما تمتلكه ، لا تمد أنت يدك بالأذى الى ما يمتلكه . ان أردت ألا يسلبك ما تمتلك ، لا تسلبه ما يملك » . وتقول القصة ان ذلك الانسان سار في طريقه مع الجماعة التي معه . فمر على حقل من الحنطة . فقطف كل واحد سنبلتين ، أما هو فلم يقطف شيئا . ثم مر على حقل من الكرنب ، فاقتلع كل واحد ممن كانوا معه اثنتين ، أما هو فلم يقتلع شيئا . فلما سئل عن ذلك ، كان جوابه : هكذا علمني الربي « عقيبة » ، ان ما لا تريده لنفسك لا تفعله لسواك .

وعلى هذا القانون ، تكثر التعقيبات في التلمود : لتكن بين المطرودين ، وليس المطاردين — مع الذين يظلمون ، ولا يظلمون — مع الذين يصفون لاهاناتهم فلا يردون الاساءة — مع الذين يكونون سعداء تحت كل الظروف ، أولئك هم الذين يرد عنم القول : « وأجباؤه كخروج الشمس في جبروتها » (قضاة ٥ — ١٣) وعن حبر آخر : لتكن بين الملعونين ، ولا تكن بين اللاعنين .

وهناك تخريج لذلك القانون وهو : لتكن كرامة أخيك ، عزيزة عليك مثل كرامة نفسك تخريجه هو : كما أن الانسان يحرص على كرامة نفسه ينبغي أن يحرص على كرامة غيره ، كما يحرص على ألا تصيب سمعته أدنى شبهة ، هكذا لا ينبغي أن يلقي بالشبهات على سمعة غيره .

كما أن هناك تخريجا لقانون آخر وهو : لتكن ممتلكات أخيك عزيزة عليك مثل ممتلكاتك . وتخريجه هو : كما أن الانسان يرعى ممتلكاته هكذا عليه أن يرعى ممتلكات أخيه .

انه بالاضافة الى القانون : تحب قريبك كنفسك ، يوجد القانون ، لا تبغض أخاك في قلبك (لاويين ١٩ : ١٧) . لا تلعنه ... لا تسبب له الأذى ، بل الأكثر من هذا لا تحمل له ضغينة في قلبك . ان البغضة هي واحدة من ثلاث خطايا تخرج الانسان من العالم ... =

.. ..

ويدلل التلمود بقصة عن الربى « مير » كيف أن بعض جيرانه دابوا على معاكسته . وفى مرة طلب الربى من الله أن يقضى عليهم بالموت . فصاحت زوجته ، من أى فكر أنت ؟. فأجابها . أليس مكتوبا : لتبد الأشرار من الأرض والخطاة لا يكونوا بعد ؟ (مزمور ١٠٤ : ٣٥) قالت : ولماذا لا تقرأ الآية « والخطية لا تكون بعد ؟ » بمعنى أن الخطاة ينتهون أى يصبحوا أبرارا ، حينما لا تكون هناك خطية — من الأفضل لهم أن يصلوا ، وان يتوبوا ولا يصبحوا بعد أشرارا » وخلاصة تعاليم الأحبار عن المحبة الأخــوية نجدها فى هذا الشعار : « من هو قوى جبار ؟ الا من يستطيع أن يحول العدو الى صديق »

سادسا : الأخلاق فى الانجيل

المسيح عيسى عليه السلام لم ينسخ التوراة . وكل ما فيها من العقائد والأخلاق والتشريعات الصحيحة ، التزم بــه . لقــوله : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس » (مت ٥ : ١٧) وبالغ المسيح فى نصح بنى اسرائيل بالتواضع والمحبة والرحمة ، وان لا يفكروا فى الشر . ومن كلامه : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم . أحسنوا الى مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم ... لأنه ان أحببتم الذين يحبونكم ، فأى أجر لكم ؟ ... الخ » (متى ٥ و ٦ و ٧)

وفى كتاب تاريخ اليهود Histoire Juives

لريمون جيجر Reymond Geiger

المطبوع سنة ١٩٢٣ باللغة الفرنسية . ما ترجمته :

قصة الملك سليمان والنحلة

خرج الملك سليمان — عليه السلام — ذات مرة للصيد ، مع رجال قصره . وأثناء سنة من النوم ، وقت الراحة فى الهواء الطلق ، انقضت عليه نحلة ولدغته فى أنفه . واستيقظ الملك فزعا من لدغة النحلة . وعندما استيقظ الملك فى اليوم التالى ، وجد أنفه متورما . وغضب الملك سليمان — الذى كان يتكلم ويفهم لغة النحل — غضب بشدة من النحلة التى تجرأت وأصابته ولدغته فى أنفه الذى تورم وصار حجمه أكبر من حجم التفاحة ، وأصبح الألم شديدا لا يطاق .

• •　　　• •　　　• •　　　• •

ماذا فعل الملك سليمان ؟ لقد أمر جميع النحل الذى فى مملكته للمثول بين يديه ، وبسرعة استجاب النحل لطلبه . وعلى الفور سمع طنين النحل الهادر الذى تدفق على قصر الملك موجات تلو موجات . وعندما مثل النحل بين يدى الملك سليمان ، قال له بصوت آمر ومتوعد : أريد أن أعرف الآن النحلة العـدوانية التى تجـرأت ولدغتنى فى أنفى ؟ اذا اعترفت بجريمتها ، سأسامحها . والويل اذا أنكرت الجرم الذى فعلته . انها اذا أنكرت الجرم الذى فعلته ، تعاقب بعقوبة الاعدام . انها ستموت ، لأننى أستطيع التعرف عليها .

من التى لدغتنى فى أنفى ؟

وهنا حلقت النحلة المعتدية فوق رأس الملك ، وقالت بصوت يرتعد خوفا : أنا . أنا . مولاى الملك أنا التى لدغتك فى أنفك . فقال الملك : لماذا وقع اختيارك على ؟ قالت النحلة : لأننى لم أستطع التمييز بين الزهرة وبين أنف مولاى الملك . وانى نادمة جدا على فعلتى تلك ، وأطلب من مولاى الملك أن يصفح عنى . فقال الملك : اذهبى فقد عفوت عنك .

فقالت النحلة : اننى أعد بأننى سأقف بجانبك فى وقت الشدة . ففى وقت الشدة سأسدى لك معروفا لن ينسى . وعلى الرغم من كونى صغيرة ، فسوف اقدم لمولاى الملك الجميل بالجميل . وفى وقت الشدة ستجدنى مستعدة لتقديم المساعدة . وضحك الملك سليمان ملء شدقيه ، سخرية واستخفافا . وهو يتساءل كيف تستطيع حشرة أن تسدى معروفا لا ينسى ؟

وبعد مرور زمن قصير ، قامت الملكة « بلقيس » ملكة سبأ بزيارة الملك سليمان ، محملة بالهدايا النفيسة الجديرة بان تقدم لأحكم الملوك . وملكة سبأ التى استقبلها الملك سليمان باحترام زائد وبحفاوة ، قالت للملك سليمان بعد أن حل جميع الأحجيات التى القتها عليه : لقد القيت عليك أحجيات بدت لى مستحيلة الحل ، ولكن مولاى الملك ، استطاع ان يحلها جميعها وبنجاح فائق ، ولم تبق سوى أحجية واحدة . وهى أصعب أحجية ، لأنها تعتمد على النظر ولا تعتمد على السمع . والأحجية هى : أمامك يا مولاى الملك احدى وسبعون زهرة صناعية ، ما عدا زهرة واحدة . طبيعية وحقيقية . وعلى مولاى الملك أن يحدد مكانها ويخرجها من بين الزهور الصناعية بشرط أن لا يمسها أو يشم رائحتها . واذا استطعت أن تحدد وتختار الزهـرة

.. ..

الطبيعية والحقيقية ، فسأعترف أنك الفائز وأنا المهزومة ، وأعلن أنك أحكم الملوك . وأحضرت الاحدى والسبعين زهرة وقدمتها ووضعتها أمام الملك سليمان . وألقى الملك سليمان الذى وثق فى نفسه ، واستخف بالأحجية نظرة فاحصة على جميع الزهور ، التى كانت مصنوعة بطريقة يستحيل معها التمييز بين الزهرة الصناعية والزهرة الحقيقية . فالجميع كان متساويا فى الحجم ، ومتشابها فى اللون . وشك الملك فى قدرته على حل هذه الأحجية ، وظل عدة لحظات عاجزا ومرتبكا . ووجه نظره الى الزهور مرتين وثلاث مرات . ولكن دون جدوى ؛ لأن الزهور الصناعية كانت مصنوعة بطريقة يستحيل معها التمييز بين الزهرة الطبيعية وبين الزهرة الصناعية . ودفع تردد الملك فى تحديد الزهرة الطبيعية ملكة سبأ الى أن تبتسم ابتسامات الانتصار .

وعندما كان الملك سليمان غارقا فى الحيرة ، وكان على وشك أن يستسلم لليأس ، اذ سمع فجأة طنين نحلة حلقت ، ثم انقضت داخل الزهرة الطبيعية ، وامتصت رحيقها وخرجت منها . وظهور النحلة وانقضاضها داخل الزهرة ، جعل الملك سليمان يتنفس الصعداء . وتوجه على الفور الى الزهرة الطبيعية التى عرفها وحدد مكانها بفضل النحلة التى ردت للملك سليمان الجميل بالجميل .

وأخرج الملك سليمان الزهرة الطبيعية . وقال لبلقيس ملكة سبأ : تلك هى الزهرة الطبيعية . فاعترفت ملكة سبأ مرة أخرى بأنه لا يوجد حكيم كالملك سليمان ، أحكم الملوك المنتصرين . أ هـ

(ترجمها لى : الأستاذ سعيد حرب . مدرس اللغة العبرية بالكلية الحربية بمصر)

***

وقد بينا فى غير هذا الكتاب : أن بنى اسرائيل كانوا دعاة لهم وللأمم ، الى الله عز وجل على شريعة موسى عليه السلام ، وأنهم من أيام سبى بابل سنة ٥٨٦ ق.م تركوا الدعوة الى الأمم ، وتسبب تركهم لها فى فساد أخلاق العالم ، حتى قال فيلسوف يونانى « أفضل الأمور على الاطلاق لبنى البشر : هو أن لا يولدوا ، أو أن لا يروا أشعة الشمس اللامعة . أو ان ولدوا ، فليعبروا بأسرع ما يمكن بوابة الموت ، وليرقدوا فى عمق

الانسان مع عامة الخلق ــ وهو العلم السياسى ــ فثبت بهذا : ان العلوم العملية ثلاثة . وأما فى « الحكمة المشرقية » فلما جعل العلوم العملية ثلاثة زاد فيها رابعا ، وسماه بعلم تدبير المدينة . وهو علم كيفية ضبط المدينة ورعاية مصالحها . وهذا العلم لابد منه . لأن الانسان مدنى بالطبع ، فما لم يعرف كيفية بناء المدينة وترتيب أهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المناسبة المؤدية الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، فانه لا يتم المقصود الا به . وعلى الوجه الأول فان هذا العلم جزء من العلم السياسى .

***

قال الشيخ : « ومبدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الالهية . وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية وتتصرف فيها بعد

=

الثرى » وقال هذا الفيلسوف واسمه « ثيوجينوس » لرجل اسمه «كورنوس»:

« اننا يا كورنوس عندما نريد خروفا أو حمارا أو حصانا ، فاننا نهتم بمعرفة أصله . لكن الرجل الطيب يقبل زوجة شريرة من بيت وضيع مادامت غنية . وبذلك تختلط الأصول بسبب الثروة فلا تعجب اذن يا كورنوس اذا رأيت الخبيث يختلط بالطيب .

وكما أن المال يفسد كل شىء ، فكذلك الفقر يسبب الآلام الجسمانية ويدفع الى العبودية . واعلم يا كورنوس : أنه يحطم الشرف أكثر من أى شىء آخر ، أكثر من الشيخوخة وأكثر من المرض . ولكى تتجنبه لا تتردد فى الالقاء بنفسك الى أعماق البحار أو أسافل الأخاديد . فالموت أفضل من حياة فقيرة تمتلى بالبؤس والشقاء »

وهذا الذى حصل من فلاسفة اليونان ، حصل بسبب أن علماء بنى اسرائيل تركوا دعوتهم الى دين موسى عليه السلام . ففى القرآن أنهم أمروا بأن يقولوا للناس جميعا كلاما حسنا . قال تعالى : « واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس : حسنا . وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . ثم توليتم الا قليلا منكم وأنتم معرضون » (البقرة ٨٣) وقد وضحنا هذا فى فصل الدعوات العالمية السماوية فى كتابنا نقد التوراة أسفار موسى الخمسة ــ نشر الكليات الأزهرية بالقاهرة .

تلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم ، وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات »

التفسير : لما بين أن العلوم العملية هى هذه الثلاثة ، شرع بعده فى بحث آخر ، وهو أنه لابد لكل صناعة من شىء يجرى مجرى المبدأ لها ، ومن شىء يجرى مجرى الكمال لها . فهذه العلوم الثلاثة أيضا لها مبدأ ، ولها أيضا كمال . ومبادىء هذه العلوم الثلاثة وكمالاتها : مستفادة من الشريعة الإلهية . وذلك لأن المقصود من بعثة الرسل الى الخلق : ارشاد الخلق الى النمط الصواب والطريق الأصلح فى الأعمال والأفعال . ولما كانت مناهج الاعمال محصورة فى هذه العلوم الثلاثة ، وجب أن يقال : ان الأنبياء — صلوات الله عليهم — ما بعثوا الا لتعريف مبادىء هذه العلوم الثلاثة ، ولتعريف كمالاتها .

ثم ان الأنبياء — عليهم السلام — انما يمكنهم تعريف مبادىء هذه العلوم الثلاثة ، وتعريف كمالاتها على الوجه الكلى . مثل أن يذكروا : ان من أراد الفضيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلانى ، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلانى . فأما التنصيص على أحوال « زيد » و « عمرو » فذلك ممتنع . لأن الأحوال الجزئية للاشخاص غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين . وذلك انما يتأتى بالقوة النظرية . ثم استعمال تلك القوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية . فذلك انما يتأتى بالقوة العملية .

وأما قوله : « وكمالات حدودها انما تستبين بالشريعة الالهية » فالمراد من هذه الحدود : المقادير . وذلك لأن المقادير المقدرة فى أبواب العبادات والمعاملات والزواجر لا تعرف الا من جهة الشرائع الالهية .

***

قال الشيخ : « والحكمة المدنية فائدتها : تعلم كيفية المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الانسان . والحكمة المنزلية (فائدتها : أن تعلم

المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنتظم به المصلحة المنزلية . والمشاركة المنزلية (٩)) تتم بين زوج وزوجة وولد ووالد (١٠) ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها : أن تعلم الفضـــائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس (١١) وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس »

التفسير : هذا الكلام معلوم غنى عن التفسير . وأقول : المراد من الحكمة المدنية : علم السياسة . وهى أن الأحوال التى تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، بقدر الامكان ؟ وكيف تكون بالضد من ذلك ؟

والمراد من الحكمة المنزلية : هو أن الأحوال التى بين كل واحد وبين أهل منزله ، كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، بقدر الامكان ؟ وكيف تكون حتى (لا) تكون بالضد من ذلك ؟ ثم انه بين أن أهل المنزل من هم ؟ فذكر أنهم (١٢) : الزوج والزوجة والولد والوالد والمالك والعبد . والمراد من الحكمة الخلقية : معرفة الفضـــائل والرذائل ، لتحفظ الفضائل حال حصولها ، وتزال الرذائل حال حصولها .

وانما قدم « الشيخ » تحصيل الفضائل على ازالة الرذائل فى اللفظ ، لأنه مقدم عليه فى المعنى ، فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات ، وازالة الرذيلة مقصود بالعرض ، وما بالذات قبل ما بالعرض . ونظير هـــذا : انه لما ذكر حد الطب ، قدم فى اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض . فقال « لتحفظ الصحة حاصلة ، وتسترد زائلة » وقوله : « لتزكو بها النفس ولتتطهر عنها النفس » هذه اللفظة مأخوذة من كتاب الله تعالى ، حيث قال

---

(٩) زياد من ع — (١٠) ووالد ومولود : ع

(١١) النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها ، لتتطهر عنها النفس : ع — النفس عنها : ص

(١٢) أنه : ص

« قد أفلح من زكاها » (١٣) وقال : « خذ من أموالهم صدقة ، تطهرهم وتزكيهم بها » (١٤)

المسالة الرابعة
فى
اقسام العلوم النظرية

قال الشـــيخ : « وأما الحكمة النظـرية فاقســامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير (من حيث هــو فى الحركة والتغير (١٥)) وتسمى حكمة طبيعية . وحكمة تتعلق بما من شانه ان يجرده الذهن عن التغير ، وان كان وجوده مخالطا للتغير ، ويسمى حكمة رياضـية . وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها (١٦) اصـلا ، وان خالطها فبالعرض ، لا أن مجرد ذاتها مفتقر فى تحقيق الوجود اليها . وهى الفلسفة الأولى ـ والفلسفة الالهية جزء منها ـ وهى معـرفة الربوبية »

التفسير : لما تكلم « الشيخ » فى اقسام العلوم العملية ، شرع بعده فى بيان اقسام العلوم النظرية . والمشهور عند الجمهور انها ثلاثة ، وهو الذى ذكره فى هذا الكتاب . وأما فى « الحكمة المشرقية » فزعم انها أربعة . **أما انها ثلاثة فيمكن تقريره من وجهين :**

الأول : أن يقـال : الماهية . اما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن ـ وهو العلم الطبيعى . وهو العلم الأسفل ـ

واما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى لكنها تكـون غنية عنها فى الوجود الذهنى ، بمعنى أن الذهن يمكنه ادراكها ، مع قطع النظر عن مادتها ـ وهو العلم الرياضى وهو العلم الأوسط ـ

---

(١٣) الشمس ٩
(١٤) التوبة ١٠٣
(١٥) سقط : ع
(١٦) يخالطه : ع

واما أن تكون غنية عن المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن — وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى —

وأما القسم الرابع وهو أن تكون محتاجة فى الذهن وتكون غنية عنه فى الخارج . فذلك محال . لأن على هذا التقدير لا يكون حكم الذهن مطابقا للامر الخارجى ، فيكون جهلا . ولا عبرة به .

واعلم : أن الحكماء أنما جعلوا الأول أدنى ، والثانى أوسط ، والثالث أعلى . وذلك لأن الشرف فى الاستغناء ، والنقصان فى الحاجة . ولما كان المعلوم بالعلم الأول محتاجا الى المادة فى الخارج وفى الذهن ، كان ذلك غاية الحاجة ، فجعلوه العلم الأسفل . ولما كان المعلوم بالعلم الثانى محتاجا الى المادة فى الخارج لا فى الذهن ، كان هذا متوسطا فى الغنى والحاجة ، فلا جرم جعلوه متوسطا فى المرتبة . ولما كان المعلوم بالعلم الثالث غنيا عن المادة مطلقا ، لا جرم كان ذلك فى غاية الشرف ، فلا جرم جعلوه العلم الأعلى .

والوجه الثانى فى بيان أن العلوم النظرية ثلاثة : هو أن نقول : الشىء اما أن يجب حصوله فى المادة ، أو يمتنع حصوله فيها . أو تارة يحصل فى المادة وتارة يتجدد عن المادة .

أما الذى يجب حصوله فى المادة . فاما أن يجب حصوله فى مادة معينة ، أو لا يجب ذلك . لكن يجب حصوله فى مادة — أى مادة كانت — فأما التعين فغير واجب .

فهذه اقسام اربعة :

أحدها : الذى يجب حصوله فى مادة معينة . والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الطبيعى .

وثانيها : الذى يجب حصوله فى مادة غير معينة . والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الرياضى .

وثالثها : هو الذى يمتنع حصوله فى المادة . والعلم الباحث عنه هو المسمى بعلم الربوبية .

ورابعها : هو الشيء الذي تارة يكون في المادة ، وأخرى يكون مجردا عن المادة . وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعلية والمعلولية والكمال والنقصان . فان هذه المعانى تارة توجد فى المجردات وتارة فى الجسمانيات .

ثم ههنا يختلف الكلام . فمن زعم أن العلوم النظرية ثلاثة ، ضم هذا القسم الى القسم الثالث . وسمى مجموعهما بالعلم الالهى ، تسمية للعلم باشرف أسمائه وأعز أقسامه . ومن زعم أن العلوم النظرية أربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلى ، لأنه بحث كلى عن لواحق الوجود ، من حيث أنه موجود . ولما اختار « الشيخ » فى هذا الكتاب أن أقسام الحكمة النظرية ثلاثة ، لاجرم جمع هذين القسمين فى الفلسفة الأولى . فقال : « وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها اصلا ، وان خالطها فبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقق الوجود اليها . وهى الفلسفة الأولى » والمراد بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير : هو الذى قلنا : انه يمتنع حصوله فى المادة . والمراد من قوله : « وان يخالطها فبالعرض : لا أن (١٧) ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها .» فالمراد منه ما سميناه بالعلم الكلى . وذلك لأن الوحدة لما حصلت تارة فى المفارقات والمجردات ، وأخرى فى الجسمانيات ، علمنا : أن الوحدة لما هى هى ، غنية عن هذه المواد الجسمانية ، والا لامتنع حصولها عند عدم هذه المواد الجسمانية . ولما حصلت مع عدمها ، علمنا أنها غنية عن هذه المواد الجسمانية ، فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات ، وتسميته باسم واحد . وهو الفلسفة الأولى .

واذا عرفت نهج هذا التقدير فى الوحدة ، فاعرف مثله فى العلية والمعلولية والكلية والجزئية وأمثالها .

وأما تفسير الألفاظ : فاما قوله : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير . فالمراد منه : أن الذى فى الحركة والتغير

---

(١٧) لأن : ص

هو الجسم . والبحث عن الجسم كيف كان ، لا يكون بحثا طبيعيا . فان البحث عنه من حيث انه واجب أو ممكن أو كلي أو جزئي ، ليس بحثا طبيعيا ، بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعي . فلهذه الدقيقة قال : من حيث هو في الحركة والتغير .

أما قوله : وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير ، وان كان وجوده مخالطا للتغير ، ويسمى حكمة رياضية . فالمراد منه : ما ذكرنا (وهو) أن من الموجودات ما يمتنع حصوله في الخارج الا في المادة . الا أن الذهن يقوى على استحضار تلك الماهيات ، مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة . والبحث عن هذا القسم من الموجودات هو (في) العلم الرياضي .

وأما قوله : وحكمة تتعلق بما وجوده . مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها أصلا ، وان خالطها فبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود اليها وهي الفلسفة الأولى . فقد سبق هذا .

***

قـــال الشـــــيخ : « ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة »

التفسير ذكر « الشيخ » في العلوم العملية : أن مبادئها وغاياتها مستفادة من أرباب الشرائع . وذكر في هذه العلوم النظرية : أن مبادئها مستفادة من أرباب الشرائع ، وأما كمالاتها وغاياتها فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالفرق بين البابين ما ذكره في رسالته التي سماها « الأضحوية » فقال : يجب على الشارع الدعوة الى الاقرار بوجـــود الله تعالى (١٨) وكونه منزها عن النقائص والآفات ، وكونه موصـــوفا

(١٨) اعلم : ان اليهود والمسلمين اذا تحدثوا عن خالق العالم — وهو الله عز وجل — يتحدثون عنه من أمرين : الأمر الأول : بيان أنـــه واحد . والأمر الثاني : بيان أنه منزه عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفا =

بنعوت الكمال وسمات الجلال . والنصارى يخرجون عن التوحيد والتنزيه . ولخروجهم لا يقتربون من المسلمين واليهود . فى التوحيد وفى التنزيه . فالأرثوذكس يقولون : ان الله انقلب الى انسان هو يسوع المسيح ، أى الله صار جسدا . ولأن الجسد يكون فى مكان دون مكان وتحل به الأعراض والتغيرات ، حتى أنهم قالوا : ان المسيح الذى هو الله فى الجسد ، ضرب واهين وبصق فى وجهه ،لا يدخل قولهم فى التنزيه . والكاثوليك يقولون : ان الله اله ، والمسيح اله ، والروح اله ، والثلاثة شركاء فى الاحياء والخلق والرزق . وقولهم لا يسلكهم مع الموحدين ولا مع المنزهين . والنصارى كلهم قد خرجوا بما اعتقدوا عن المكتوب فى التوراة والانجيل .

فاولا : عن التوحيد . جاء فى التوراة : « أنا هو الرب الهك الذى اخرجك من أرض مصر من بيت العبودية لا يكن لك لهة أخرى أمامى ... الخ » (تث ٥ : ٦) — « اسمع يا اسرائيل : الرب الهنا رب واحد ... الخ » (تث ٦ : ٤) وجاء فى الانجيل : أن عيسى عليه السلام قال : « لا تتذمروا فيما بينكم . لا يقدر أحد أن يقبل الى ، ان لم يجتذبه الآب الذى ارسلنى . وأنا أقيمه فى اليوم الأخير (يوم انتهاء بركة اسحق فى الأمم) انه مكتوب فى الأنبياء : ويكون الجميع (فى بركة اسماعيل) متعلمين من الله ، فكل من سمع من الآب وتعلم يقبل الى » (يو ٦ : ٤٣ ... الخ » — « قد كلمتكم بهذا لكى لا تعثروا . سيخرجونكم من المجامع ، بل تأتى ساعة فيها يظن كل من يقتلكم أنه يقدم خدمة لله . وسيفعلون هذا بكم ، لأنهم لم يعرفوا الآب ولا عرفونى ... الخ » (يو ١٦ : ١ — ٣)

وثانيا : عن التنزيه . جاء فى التوراة : « ليس مثل الله » (تث ٣٣ : ٢٦) « فكلمكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام ، ولكن لم تروا صورة ، بل صوتا » (تث ٤ : ١٢) وقال الله لموسى عليه السلام : « لا تقدر أن ترى وجهى . لأن الانسان لا يرانى ويعيش » (خر ٣٢ : ٢٠) وجاء فى الانجيل : « الله لم يره أحد قط » (يو ١ : ١٨) وفيه : أن المسيح عليه السلام غير ناسخ للتوراة فى العقيدة وفى الشريعة لقوله : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس » (مت ٥ : ١٧) فالتوحيد والتنزيه — على أنه غير ناسخ — يكون مقرا به وداعيا اليه (انظر كتاب البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيل . وكتاب أقانيم النصارى — نشر دار الأنصار بالقاهرة)

بنعوت الكمال وسمات الجلال . فأما أن يصرح بأنه سبحانه ليس متحيزا ولا حاصلا فى المكان والجهة ، فذلك مما لا يجب عليه التصريح به ، لأن امثال هذه المطالب مما لا تصل اليها أفهام أكثر الخلق . فانه لو دعا الناس الى ذلك ، لصار ذلك منفرا لهم عن قبول دعوته ، فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة . وأما التفاصيل الدقيقة ، فيجب عليه أن لا يصرح بها ، وأن يفوضها الى عقول الأذكياء من الناس .

واذا عرفت هذا فنقول : قوله : ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه . فالمراد منه : ما ذكرنا (من) أنه يجب على الشارع ارشاد الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق ، والاقرار بكونه موصوفا بكل كمال وجلال . وأما قوله : ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالمراد منه : ما ذكرنا (وهو) أن هذا المباحث الدقيقة ، يجب عليه أن يفوض عرفانها الى عقول الأذكياء من الخلق .

***

قال الشيخ : « ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك باحداهما ، فقد أوتى خيرا كثيرا »

التفسير : انه لما فسر الحكمة بمعرفة الأمور النظرية ، ومعرفة الأمور العملية ، ذكر ههنا : أن من وفق حتى قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة ، ثم وفق حتى أتى بالأعمال الموافقة على قانون الحكمة العملية « فقد أوتى خيرا كثيرا » (١٩) وهذا اللفظ انما أخذه من الكتاب الالهى . وهو قوله سبحانه : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتى خيرا كثيرا »

---

(١٩) البقرة ٢٦٩ ، وقوله تعالى : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة » قال الشافعى : « فذكر الله الكتاب وهو القرآن ، وذكر الحكمة . فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول : الحكمة سنة رسول الله »

.. ..

=

وقد رد على من رضى الشافعى عنهم بأنه لو كانت الحكمة سنة رسول الله ، لكانت هى السنة المفسرة ، لا السنة على الاطلاق ، وليست الحكمة هى السنة . لأن الله — عز وجل — أعطى الحكمة للقمان ، وحكمة لقمان غير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنه قال : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » ففى تفسير القرطبى : « ان العلماء اختلفوا فى معنى الحكمة . فقال السدى هى النبوة . وقال ابن عباس : هى المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره . وقال قتادة ومجاهد : الحكمة هى الفقه فى القرآن . وقال مجاهد : الاصابة فى القول والفعل . وقال ابن زيد : الحكمة العقل فى الدين . وقال مالك ابن أنس : الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له . وروى عنه ابن القاسم أنه قال : الحكمة التفكر فى أمر الله والاتباع له . وقال أيضا : الحكمة طاعة الله والفقه فى الدين والعمل به . وقال الربيع بن أنس : الحكمة : الخشية . وقال ابراهيم النخعى : الحكمة : الفهم فى القرآن . وقال الحسن : الحكمة الورع »

وقال القرطبى : « كتاب الله حكمة ، وسنة نبيه حكمة ، وكل ما ذكر من التفضيل فهو حكمة ، واصل الحكمة : ما يمتنع به من السفه ، فقيل للعلم : حكمة ، لانه يمتنع به ، وبه يعلم الامتناع من السفه — وهو كل فعل قبيح — وكذا القرآن والعقل والفهم »

الفصـــل الثانى
فى
المصادرات التى يجب تقديمها على العلم الطبيعى
وتفــاريع هــذا البــاب

قــال الشــــيخ : « كل واحد من العلوم الجزئية — وهى المتعلقة ببعض الأمور الموجودات — فانه يفتقر (١) المتعلم فيه الي أن يتســلم أصولا ومبادىء تتبرهن فى غير علمه ، وتكون فى علمه مستعملة عـلى سبيل الأصول الموضوعة . و (العلم) (٢) الطبيعى علم جزئى ، فله أصول موضوعة ، فنعدها عدا ، ويبرهن عليها فى الحكمة الأولى »

التفسير : العلم الطبيعى علم يبحث عن الموجودات . فيكون علما جزئيا . وكل علم جزئى فلابد له من مبادىء ، بها تبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادىء قد تكون بينة بنفســها ، وقــد تكون محتاجة الى أن تبين فى علم آخر وهذا يقتضى أن العلم الطبيعى قد يكون له مبادىء بها تتبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادىء قد تكون بينة بنفســـها ، وقد تحتاج الى أن يبرهن عليها فى علم آخر . ونحن نريد أن نعد تلك المبادىء ههنا عدا ، ونبرهن عليها فى الحكمة الأولى .

***

---

(١) يقتصر المتعلم فيه أن يسلم : ع

(٢) العلم : سقط ع

قال الشيخ : ان كل جسم طبيعى فهو متقوم الذات من جزءين : أحدهما يقوم فيه مقام الخشب فى السرير ، ويقال له : هيولى ومادة . والآخر يقوم فيه مقام صورة السرير (من السرير) (٢٢) ويسمى صورة))

التفسير : انما قال : كل جسم طبيعى . احترازا عن الجسم التعليمى ، فانا قد ذكرنا فى فصل (١) « قاطيغورياس » أن المقدار يسمى بالجسم التعليمى . وهو عرض . وأما الجسم القائم بالنفس فهو الجسم الطبيعى . والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم بهذا المعنى ، فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعى تمييزا له عن المقدار الذى هو مسمى بالجسم التعليمى .

واعلم : أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

الأول : ان مذهب « الشيخ » أن الجسم الطبيعى مركب من الهيولى والصورة . ومراده منه : أن حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها ؛ بل هى حالة فى جوهر قائم بالنفس . وهذا المحل ليس له فى حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز . وهنا هو مراده من قوله : الجسم مركب من الهيولى والصورة . واعلم : أن هذا المذهب باطل عندنا — على ما سيأتى تقريره فى أول العلم الالهى من هذا الكتاب — وبتقدير أن يكون حقا ، **فانه لا تعلق لهذا الأصل بشىء من من مباحث العلم الطبيعى ، الا القليل النادر . وهى مسألتان فى الطبيعيات ، ومسألتان فى الالهيات :**

***

المسألة الأولى من الطبيعيات
فى
اثبات التخلخل

ومعناه : أن الجسم قد يصير حجمه أعظم ،من غير أن

---

(٣) كتاب : ص

ينضم اليه شيء آخر ، أو يقع في داخله شيء من الفرج ، وضده التكاثف . وهذا المذهب لايصح القول به ، الا اذا اعتقدنا أن الحجمية قائمة بمحل لا حجم له في ذاته . فانا اذا اعتقدنا ذلك ، أمكننا أن نعتقد أنه تزول عن ذلك المحل تلك الحجمية المظيمة ، ويحدث فيها حجمية صغيرة . وبالعكس . ثم زعموا : أن اثبات التخلخل والتكاثف انما ينتفع به في دفع دليل مثبتي الخلاء . فانهم احتجوا على القول بالخلاء . بأن قالوا : المتحرك اذا تحرك الى مكان ، فالمكان المتحرك اليه اما أن يقال : انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه ، أو ما كان خاليا — وهو المطلوب — وان قلنا : انه ما كان خاليا ، فعند انتقال هذا المتحرك اليه ، اما أن يقال : انه بقي ذلك الجسم هناك أو انتقل عنه . فان بقي هناك ، فحال انتقال هذا المتحرك اليه ، قد اجتمع حجمان في حيز واحد . وهو محال . وان انتقل ذلك الجسم ، فاما أن ينتقل الى الحيز الذى عنه انتقل هذا المتحرك ، أو الى حيز آخر . فان كان الأول لزم الدور ، لأن المتحرك الأول لا يمكنه أن يتحرك ، الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا . ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذى كان فيه الى حيز هذا المتحرك . وانما يمكنه أن ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه . فثبت : أنه يلزم منه الدور . والدور باطل . وان كان الثاني — وهو أن ذلك الجسم ينتقل الى حيز آخر — يكون الكلام فيه كما في الأول ، ويلزم أن يقال : انه اذا تحركت « البقة » أن تتدافع جملة السموات والأرضين . وذلك محال . وعند هذا قال منكرو الخلاء : مذهبنا : أن الجسم مركب من الهيولى والحجمية ، وأنه لا يمنع أن تزول عن المادة حجمية عظيمة ، ويحدث فيها حجمية صغيرة ، وبالضد . واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : أن المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة ، فانه تزداد الحجمية في الجانب المنتقل عنه وتصعد الحجمية في الجانب المنتقل اليه ، وحينئذ يمكنه الحركة من غير وقوع الخلاء ، ومن غير لزوم سائر المحالات .

فثبت : أن القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، ظهرت فائدته في هذه المسألة .

***

المسالة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الأصل

في

أن الاجرام في الفلكية هل تقبل الخرق والالتئام ، أم لا ؟

ان الحكماء قالوا : ان الإجرام الفلكية لاتقبل الخرق والالتئام . فقيل لهم : الأجسام متساوية في الجسمية . والأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يجب أن يصح على كل واحد منها ماصح على الآخر ، ولما صح الخرق والالتئام على بعض الأجسام ، وجب صحتها على الأفلاك . وعند هذا قالت الفلاسفة : الأجسام عندنا مؤلفة من الهيولى والصورة ، ولا يمتنع أن يكون هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر . ثم ان هيولى ذلك الفلك مستلزمة لذاتها لذلك الشكل وذلك المقدار ، فلا جرم يمتنع زوال الشكل وذلك المقدار عنه . ومعلوم أن هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا : الأجسام مركبة من الهيولى والصورة .

***

والمسالة الأولى من الالهيات : انا اذا أردنا بيان أن الأجسام ممكنة في ذواتها . قلنا : انها مركبة من الهيولى والصورة . وكل ما كانت ماهيته مركبة من جزءين فهو ممكن . ثم نقيم الدلالة على أن الهيولى لا ينفك عن الصورة ، والصورة لا تنفك عن الهيولى . ثم نقيم الدلالة على أن هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستبقى أحدهما بالآخر . وعند هذا يتبين أن الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته ، وبحسب جمع أجزاء ماهيته ، وأنه معلول موجود ليس بجسم ولا جسماني .

***

والمسالة الثانية من الالهيات : انا اذا دللنا على أن المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد ، فحينئذ نقول : ذلك الواحد وذلك المعلول لا يمكن أن يكون جسما ، لأن الجسم ماهية مركبة من الهيولى والصورة . . فلو كان واجب الوجود علة لجسم ، لزم أن يكون علة لجزئه معا . فيكون الصادر عنه أكثر من واحد . وذلك محال . فثبت : أن المعلول الأول لا يكون جسما .

***

هذا مجموع المسائل المبنية فى العلم الطبيعى ، وفى العلم الالهى على هذا الأصـــل .

واذا عرفت هـــذا فنقول : هذا الشىء الذى يجعل مبدأ للعلم الطبيعى ، لابد وأن يكون شيئا تتفرع عليه جميع مسائله وان لم يكن كذلك ، فلا أقل من أن تتفرع عليه أكثر مسائله . ولما لم يتفرع من مسائل العلم الطبيعى على هذا الأصل ، الا المسألتان النادرتان ، كان جعل هذه المسألة مبدأ للعلم الطبيعى مستدركا .

والاحتمال الثانى لهذه المصادرة : أن لا يكون المراد منها : أن الجسم فى نفسه وفى ماهيته مركب من الهيولى والصورة . بل يكون المراد منه : أن كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة . وهذا حق . وذلك لأن كل جسم يشار اليه . فانه لابد وأن يكون جســما مخصوصا ممتازا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة فالمفهوم من كونه جسما ــ الذى هو القدر المشترك بينه وبين ســائر الأجسام ــ هو مادته . وأما شكله المعين وصــفته المعينة وطبيعته المعينة ، فهو بالنسبة الى ذلك الجسم المعين المخصوص ، صورته التى باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص فى الوجود بهذا التقدير ، وظهر أن كل جسم معين ، فانه لابد وأن يكون مركبا من الهيولى والصورة . وهذا المعنى أمر لابد وأن يبحث صاحب العلم الطبيعى عنه ، لأنه اذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن ، فانه يجب عليه معرفة أن الجسم ما هو ؟ وذلك هو المادة . ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره فى ذاته . وهو الصورة . ولهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة .

***

قـــال الشـــيخ : « فكل جسم حادث أو متغير ، فيفتقر من حيث هو كذلك ، الى عدم سبقه . لولاه لكان أزلى الوجود »

التفســـير : هـــذه هى المصادرة الثانية من الأمور التى زعم « الشيخ » أنها مبادىء العلم الطبيعى . واعلم : أن الحادث هو الذى

وجد بعد العدم . ولا شك أن هذا المفهوم لا يتقرر الا بسبق العــدم ، فان كان المراد من كون العدم مبدأ : هذا القدر ، فهذا حق . وان كان المراد : أن ذلك العدم له تأثير فى هذا الوجود : فهذا لا يقوله عاقل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان عــدم الشىء ، مناقض لوجوده ومنــاف له . وأحــد النقيضين لا يكون له معرفة فى حصول الآخر .

الثانى : ان العدم نفى محض . فكيف يعقل جعل النفى المحض مؤثرا فى الموجود ؟ وان عقل ذلك ، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود .

الثالث : ان هذا العدم سابق على هذا الوجود ، وممتنع البقــاء عند حصــول هذا الوجود ، فكيف يعقل جعله مؤثرا فيه ؟

الرابع : انه لو كان الأمر على ما قــالوه ، يلزم أن يكون للشىء الواحد أسباب لا نهاية لها من العدمات . وذلك لأن كل حقيقة ، فــانه يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها ، وما عداها أمور غير متناهية . وهذا الشىء الواحد من حيث انه ليس بمثلث (مثلا) يكون هذا العــدم مبدأ له . ومن حيث انه ليس بمربع ، يكون هذا العدم الآخر مبدأ له . وهكذا القول فى العدما ت التى لا نهاية لها .

والخامس : انه جعل هذا العدم مبدأ لهذا الوجود ، من حيث أن يكون هذا الوجود ذا أول ، لا يتقرر الا بهذا العدم ، فلم لا يجعل هذا الوجود مبدأ لذلك العدم ، من حيث أن يكون ذلك العدم ذا آخــر ، لا يتقرر الا بهذا الوجود ؟ واعلم : أنه لولا أن هذا البحث خسيس جدا ، والا لكان للاطناب (٤) فيه مجال .

***

قــال الشـــيخ : « كل جسم يتحرك . فحركته اما من ســـبب خارج . وتســمى حركة قسرية . واما من ســبب (٥) فى نفس

---

(٤) الاطناب فيه محال : ص (٥) زيادة من : ع

الجسم ، اذ الجسم لا يتحرك بذاته . وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير ، فيسمى طبيعية ، وان كان محركا حركات شتى بارادة أو غير ارادة ، أو محركا حركة واحدة بارادة ، فيسمى نفسا »

التفسير : هذه هى (٥) المصادرة الثالثة . وأقول : الجسم المتحرك لابد له من محرك . ومحركه اما ذاته واما غيره . وذلك المغير اما أن يكون حاصلا فيه أو يكون مباينا عنه . فنقول : اما أنه لابد لكل متحرك من محرك . فلنسلم هذا فى هذا العلم . الى أن يقوم البرهان فى الفلسفة الأولى على أن كل ممكن لابد له من مؤثر . وأما انه يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته ، فهو مقدمة برهنوا عليها فى العلم الطبيعى . وحينئذ يثبت لنا : أن كل جسم فانه يتحرك لأمر مغاير لذاته . ثم نقول : ذلك المغاير ان كان مباينا عن المتحرك ، فذلك هو التحريك القسرى . واما أن يكون موجودا فى ذات ذلك الجسم . فنقول : ذلك المحرك اما أن يكون له شعور بذلك الأمر الذى يصدر عنه ، او لا يكون له به شعور . وعلى التقديرين فالأثر الصادر عنه اما أن يكون أثرا واقعا على نهج واحد ، واما أن يكون آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة ، فيحصل من ضرب اثنين فى اثنين : أقسام أربعة .

الأول : القوة الموجودة فى الجسم التى لاشعور لها بما يصدر عنها . ويكون الصادر عنها أثرا واحدا واقعا على نهج واحد . وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الأرضية فانها تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم فى مكانه الطبيعى وهو الأرض والحركة اليه بشرط كونه خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجودة لهذا الأثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة بهذا الأثر ثم ان هذا الأثر أثر واحد واقع على طريقة واحدة .

القسم الثانى : القوة التى لا شعور لها بما يصدر عنها . ثم انه تصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هى المسماة بالنفس

---

(٦) هذا دليل من ابن سينا على أن النفس التى هى الروح أو الانسان غير الجسد .

النباتية فانها تفعل أفعالا مختلفة ما بها تزيد في طول الأعضاء ، وعرضها وعمقها وتعيدها صورا مختلفة وأشكالا متباينة ، فان بعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ .

القسم الثالث : القوة التى لها شعور بما يصدر عنها ويكون الأثر الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد وهذه القوة هي المسماة بالنفس الفلكية الجسمانية وهي القوة المباشرة للتحريك الفلكى .

والقسم الرابع : القوة التى لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهى النفس الحيوانية الحالة فى أبدان الحيوانات الموجودة فى هذا العالم .

***

فهذا تلخيص ما فى هذا الموضع واذا عرفت هذا ، **فلترجع الى تفسير ألفاظ الكتاب .**

فاما قوله كل جسم متجرك فحركته اما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية واما من سبب فى نفس الجسم ، اذ الجسم لا يتحرك بذاته فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرك بذاته بل لابد من شىء آخر يحركه وذلك المحرك اما أن يكون خارجا عن ذاته واما ان يكون موجــودا فيه والأول هو الحركة القسرية . وأما الثانى وهو أن يكون ذلك المحــرك موجودا فيه فهو الذى يسمى متحركا من تلقاء نفسه .

وأما قوله وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة وان كان محركا حركات شتى بارادة أو غير ارادة أو محركا حركة واحدة بارادة فيسمي نفسا .

واعلم : أن الأقسام الأربعة التى ذكرناها مذكورة فى هذا الكلام . وذلك لأن قوله ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة . فالمراد منه : ما ذكرناه (وهو) أن القوة التى تفيد أثرا واحدا مع أنها لا تكون شاعرة بذلك الأثر ، فهى الطبيعة . فعبر عن عدم الشعور بالتسخير واما قوله وان كان محركا حركات شتى فهذا اشارة الى القوة التى يصدر عنها اشارة مختلفة سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور ،

كالقوى النباتية أو كانت واجدة الشعور كالقوى الحيوانية . فثبت : أن هذا الكلام مشتمل على القسم الثاني والقسم الثالث . وأما قوله أو محركة حركة واحدة بارادة . فهذا هو القسم الرابع وهو النفس الفلكية .

والحاصل : أنه سمى القسم الأول بالطبيعة ، والأقسام الثلاثة الباقية بالنفس . فثبت : أن الكلام المذكور فى الكتاب مشتمل على الأقسام الأربعة التى ذكرناها .

***

قال الشيخ : «أسباب الأشياء أربعة : مبدأ الحركة مثل البناء للبيت ، المادة مثل الخشب واللبن للبيت ، الصورة مثل هيئة البيت للبيت ، الغاية مثل الاستكنان للبيت»

التفسير : هذه هى المصادرة الرابعة . وفيها مسألتان :

المسألة الأولى
فى
تفسير العلل الأربع

اعلم : أن تحقيق الكلام فى هذا الباب أن يقال : الذى يحتاج الشىء اليه اما أن يكون جزءا من ماهيته أو لايكون . أما الأول فاما أن يكون جزءا ، به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز ، فان عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود واما أن يكون جزءا ، به يكون الشىء واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل الكوز فان هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب الحصول . وأما المحتاج اليه الذى لا يكون جزءا من ماهية المحتاج فهو قسمان أحدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذى يدخل الكوز فى الوجود ، والثانى العلة الغائية وهى الغرض الذى لأجله يقصد الفاعل ادخال ذلك الفعل فى الوجود . وهو كون الكوز بحيث يصلح أن يشرب الماء منه .

واعلم : أن الشيخ ذكر فى « الاشارات » أن العلة الغائية علة فاعلية العلية الفاعلية . وهذا هو الحق الذى لا محيص عنه .

المسالة الثانية

فى

تقسيم كل واحد من هذه العلل الأربع الى الأقسام الكثيرة

قـال الشـيخ : « كل واحد من ذلك ، اما قريب واما بعيد واما عام واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض »

التفسـير اعلم : أن كل واحـدة من العلل الأربع المذكورة يمكن اعتبارها بحسب الأوجه الثمانية المذكورة فى هذا الكتاب . وزاد فى « الشفاء » أربعة أخرى . وهى أنها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة . فيكون المجموع اثنى عشر وجها . فلنعتبر هذه الأمور أولا فى العلة الفاعلية فنقول : الفاعل القريب هو الذى لاواسطة بينه وبين المفعول ، كالوتر لتحريك الأعضاء . والبعيد هو الذى بينه وبين المفعول واسطة . وهو مثل النفس لتحريك الأعضاء . والفاعل العام هو الذى يشترك فى الافعال عنه أشياء كثيرة . مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة . والفاعل الخاص هو الذى لا يفعل عنه الا شىء واحد ، كالدواء الذى يتناوله « زيد » فيؤثر فى بدنه الخاص لا فى بدن غيره . وأما الذى بالقوة ، فمثل النار ، بالقياس الى ما لم تشتعل فيه . ويصح اشتعالها فيه . والقـوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة ، وقد تكون بعيدة كقوة الصـبى على الكتابة . واما الذى بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه . وأما الفاعل بالحقيقة والذات ، فكالطبيب اذا عالج ، والنار اذا سخنت . وهو أن تكون العلة مبدأ بالذات لوجود ذلك الفعل ، وأخذت من حيث هى مبدأ له .

والعلة الفاعلة بالعرض : ما خالف ذلك . وهى على أصناف :

فأحدها : أن يكون أثر هـذا الفاعل فى ازالة الضـد فقط . مثل « السقمونيا » فانه يزيل الصفراء فيحصل البرد ، فتكون السقمونيا مبردة بالعرض من هذا الوجه .

وثانيها : أن يوجد ما يمنع المؤثر عن اثره . والذى يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك الأثر بالعرض . مثل : من أزال الدعامة حتى ينهدم السقف . فانه يقال : هو الذى هدم السقف (٧)

وثالثها : مثل أن يقال : الطبيب يبنى ، فانه يبنى لا من حيث هو طبيب ، بل من حيث انه بناء .

ورابعها : أن يكون الفاعل بالطبع أو بالارادة متوجها الى غاية يبلغها أو لا يبلغها . لكن يعرض معها غاية أخرى . مثل الحجر يشج ، وانما عرض ذلك لأنه هابط الطبع ، فلما اتفق أن وقع رأس انسان فى مهبطة ، ووقع ذلك الحجر على ذلك الرأس بثقله ، لا جرم شجه . وأما الفاعل الكلى فهو مثل الطبيب للعلاج ، وأما الجزئى فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج . وأما الفاعل البسيط ، فان يكون صدور الفاعل عن قوة فاعلية واحدة ، مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة . وأما المركب فان يكون صدور الفعل عن عدة قوى ، اما متفقة النوع كقوم يحركون سفينة ، أو مختلفة النوع ، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة .

ولما ذكر « الشيخ » هذه التفاصيل فى « الشفاء » قال : وقد يمكنك أن تركب بعض هذه مع بعض . ثم قال : ولنورد هذه الاعتبارات أيضا فى المبدأ المادى . فالمادة القريبة مثل الأعضاء للبدن . والبعيدة مثل الأخلاط بل الأركان . والعام مثل الخشب للسرير والكرسى ولغيرهما . والخاص فهو مثل جسم الانسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة .

قال : وفرق بين القريب وبين الخاص ، فقد يكون السبب المادى قريبا وعاما . وأما السبب المادى بالقوة : فهو مثل النطفة لبدن الانسان ، والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسى . والسبب المادى بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته . والسبب المادى بالذات فهو الذى لذاته المخصوصة يقبل صورة الشىء . مثل الدهن للاشتعال . والذى بالعرض فكما يقال : الماء موضوع للهواء . وفى الحقيقة مادة الماء هى الموضوعة

---

(٧) موسى ميمون فى دلالة الحائرين قال بهذا الكلام .

للهوائية . وأما المادة الكلية فهى كالخشب للسرير والمادة الجزئية ، فهى كهذا الخشب لهذا السرير . وأما المادة البسيطة فهى كالهيولى الأولى للأشياء كلها . وأما الحركية فكالأخلاط للبدن . واما هذه الاعتبارات من جهة الصورة . فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع ، والبعيدة مثل ذى الزاوية له ، والصورة العامة والكلية واحدة . وهى مثل الجنس للنوع . وكذا الخاصة والجزئية واحدة . وهى مثل حد الشىء أو فصله أو خاصته . والصورة بالقوة فهى القوة مع العدم . والصورة بالفعل فهى معروفة . والصورة البسيطة تمثل صورة الماء والنار ، فانها حقيقة واحدة ، ولم تتكون حقيقتها من اجتماع عدة أمور . والصورة المركبة فهى مثل الصورة الحيوانية التى انما تحصل من اجتماع عدة أمور .

وأما اعتبار هذه المعانى من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة فكالسعادة للدواء . وأما العامة فهى الغاية التى هى غاية لسببين مختلفين ، مثل اسهال الصفير ، فانه غاية لشرب الترجبين ولشرب البنفسج أيضا . وأما الخاصة فمثل « أما زيد صديقه فلانا » وأما الغاية بالفعل وبالقوة وأما الغاية بالذات ، فهى المعنى الذى تطلبه الحركة الطبيعية أو الارادية لنفسها . مثل الصحة . واما الغاية بالعرض ، فعلى أصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجل نفسه . مثل دق الهاون لأجل شرب الدواء . ومن ذلك ما يلزم الغاية أو يعرض لها .

أما ما يلزم الغاية فهو الأكل ، فان غايته السفوط . وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية . بل الغاية هى دفع الجوع . وأما ما يعرض للغاية . فمثل الجمال للرياضة ، فان الرياضة قد تستعقب حصول الجمال ، ولكن المقصود من الرياضة ليس حصول الجمال . وأما الغاية الجزئية ، فكقبض « زيد » على فلان الغريم . الذى كان القبض عليه هو المقصود من السفر . وأما الغاية الكلية . فكانتصافه من الظالم مطلقا . وأما الغاية البسيطة فمثل الشبع للاكل ، والغاية المركبة فمثل لبس الحرير لأجل الجمال ، ولقتل القمل . وهذا فى الحقيقة غايتان .

هذا هو الكلام فى بيان هذه الأقسام . وهذا الفصل من أوله الى آخره منقول من كتاب « الشفاء »

***

قال الشيخ : « الطبيعة سبب على انه مبدا الحركة ، بما هى فيه ، ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض »

التفسير : انا فى المصادرة المتقدمة لخصنا الكلام فى تعريف ماهيته الطبيعية ، الا أن التعريف المذكور فى هذا الموضع ، هو المنقول عن الحكيم الكبير « أرسطاطاليس » ولعل « الشيخ » انما أعاده لهذا السبب . ولو أنه ذكره فى غير ذلك الموضع لكان أولى .

واعلم : أن ظاهر الكلام يقتضى كون القوة الواحدة علة لحركة محلها ، ولسكون محلها . وذلك باطل . **أما أولا** : فلأن الجمع بينهما محال . فالقوة الواحدة كيف تكون موجبة لهما معا . **وأما ثانيا** : فلأن السكون عدم الحركة ، فكيف يعقل كون المبدأ مبدأ لعدم أثره ؟

والجواب عن الأول : انه لا يبعد كون الأول للشىء الواحد موجبا لأثرين متنافين بحسب شرطين مختلفين . فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا فى الحيز القريب ، وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلا فى الحيز الطبيعى .

والجواب عن الثانى : ان الجسم اذا سكن . فهناك أمران :

أحدهما : عدم تلك الحركة .

والآخر : استقراره فى ذلك الحيز ، وحصوله فيه . وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة أمر ثبوتى ، فانهم أجمعوا على أن « الأين » عبارة عن حصول الجسم فى مكانه . واتفقوا على أن هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال فى الجسم .

واذا عرفت هذا فنقول : ان أريد بالسكون عدم الحركة فذاك لا يمكن جعله أثرا للطبيعة واما أن أريد كونه مستقرا فى ذلك الحيز ، فذاك يمكن جعله أثرا للطبيعة ومعلولا لها .

واعلم : أنك لما علمت فى الفصـــل المتقدم : أن العلة قد تكون علة بالذات ، وقد تكون علة بالعرض ، لا جرم بين ههنا : أن الطبيعة فى كونها موجبة للحركة والســكون على الوجه الذى لخصــــناه ، موجبة بالذات لا بالعرض .

واعلم : أنه متى صدق على الطبيعة أنها مبدأ بالذات لهذا الأمر ، فقد صدق عليها انها ليست بالعرض لذلك ، فيشبه أن يكون قوله بالعرض كالتكرير الذى يذكر لأجل التوكيد . ونظيره قولهم فى حد القياس : انه قول مؤلف من أقوال ، اذا سلمت لزم عنها قول بالذات لا بالعرض .

***

قـــال الشـــــيخ : « الحركة كمال أول لما بالقوة ، من حيث هـــو بالقوة . وهو كون الشىء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه »

التفســـير : هذه هى المصادرة الخامسة . واعلم : أن هذا البحث انما جعله من مبادىء العلم الطبيعى ، لأن موضوع العلم الطبيعى هـــو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن . واذا كان كذلك ، كان تصور الحركة والسكون جزءا من اجزاء هذا العلم ، فلا جرم كان من المبادىء .

ثم يقول : الحكماء ذكروا فى تعريف الحركة وجوها :

التعريف الأول : أن يقال : اعلم أن الشىء اما أن يكون بالفعل من كل الوجوه ، أو بالقوة من كل الوجوه ، أو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر .

أما الأول وهو الذى بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه ، فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان وضرب من الملائكة وأما الثانى وهو الذى بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لأنه في كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل . واما الثالث وهو الذى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما أن يكون دفعة واما أن يكون على التدريج . والأول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما زال وبطل . والثانى هو الحركة فعلى هذا الحركة : عبارة عن خروج الشىء فى أمر من الأمور ، من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج أو لا دفعة .

وطعن الحكيم فى هذا التعريف فقال : لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا . وقولنا على التدريج ، الا بالزمان الذى لا يمكن تعريفه الا بالحركة . فيلزم الدور . وأيضا : قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف ، بالزمان المعرف بالحركة . فيلزم الدور . **والجواب** : ان بناء هذا السؤال على أنه لا يمكن تعريف المدة والزمان الا بالحركة ، وذلك بناء على أن الزمان مقدار الحركة . وهو عندنا باطل على ما سيأتى تقريره . والدليل على صحة ما قلناه : أن تصور المدة وتصور الماضى والحاضر والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل أنه حاصل لكل العقلاء ، وان لا يعلم شيئا من مباحث الحكماء .

ونقول : السؤال الواقع على هذا الكلام : ان نقول : الحادث على سبيل التدريج غير معقول . وذلك لأنه اذا حصل تغير فلابد أن يكون قد حدث أمر أو زال أمر والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم أن يقال انه لا تغير عند حصول التغير . وذلك خلف . محال .

واذا ثبت هذا فلنفرض انه حدث أمر . وذلك الذى حدث هو (اما) عين ما سيحدث بعده أو غيره . والأول باطل ، لأن الذى حدث الآن ، فهو موجود الآن . والذى سيحدث بعد ذلك ماحدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين ذلك لكان الشىء الواحد موجودا معدوما معا . وهو محال .

فثبت : أن الذى حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك ، وان الذى حدث الآن فقد حدث دفعة ، وأن الذى سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شىء البتة . فثبت : أن الحدوث على سبيل التدريج فى الشىء الواحد محال فى العقول .

والتعريف الثانى للحركة : ما ذكره الحكيم : « أرسطاطاليس » فقال : الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . وتقريره : أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم ، والشىء اذا كان ممكنا ثم صار موجودا فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها ، الا التأدى الى الغير .

وما كان كذلك فله خاصتان :

احداهما : انه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول ، ليكون هـذا التادى تأديا اليه .

والثانية : ان ذلك التادى مادام باقيا ، فانه (ان) بقى منه شىء بالقوة ، فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل ، اذا لم يصل الى المقصود ومادام كذلك فقد بقى من كونه متحركا أمر بالقوة فثبت أن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شىء بالقوة ، وبأن لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل .

وأما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصـفين . فان الشىء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل ، فحصول المربعية من حيث هو هو ، لا يوجب أن يستعقب شيئا آخر . وأيضـا : فعنـد حصولها لا يبقى فيها شىء بالقوة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر ففيه امكان أمرين : **احدهما** : امكان حصوله فى ذلك المكان الآخر . **والثانى** : امكان التوجه اليه . فهذان أمران اذا حصـلا كانا كمالين . لكن التوجه اليه مقدم على الوصول اليه ، والا لكان ذلك الوصول دفعة لا على التدريج . وقد فرضناه حاصلا ، فثبت : أن هذا التوجه كمال أول للشىء الذى هو بالقوة ، لكن لا من كل وجه . فان الحركة تكـون كمالا للجسم ، لا من حيث انه جسم ، ولا من حيث انه انسان ، وانما هـو كمال له من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة . فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة .

***

واعلم : أن هذا البيان لطيف دقيق ، الا أن السؤال عليه قـائم من وجـوه :

الأول : ان هذا التعريف للشىء بما هو أخفى منه ، لأن كل انسان عاقل يدرك ببديهة العقل التفرقة بين كون الشىء متحركا وساكنا ، والأمور التى ذكرتموها لا يتصورها انسان ، الا الأذكياء من الناس . وتعريف الواضح بالخفى مستنكر فى المنطق .

والثانى : انه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالا أولاً ، الا اذاً بينتم ، ان هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيرا يسيرا . فصار هذا التعريف محتاجا الى تقدم العلم بأن الشىء قد يحدث يسيرا يسيرا ، فان كان تصور الحدوث على سبيل التدريج متوقفا على تصور أصل الحركة على ما يقوله أصحاب هذا « الحكيم » فقد فسد هذا التعريف . وان لم يتوقف عليه ، فحينئذ يكون تعريف الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا ، أولى .

الثالث : ان الجسم حال كونه متحركا هل هو فى المكان أم لا ؟ فان لم يكن فى المكان ، مع أنه جسم متحيز فذلك محال ، وان كان فى المكان فهل هو فى المكان الذى انتقل عنه أو فى مكان آخر ؟ فان كان الأول فهو بعد لم يتحرك ، وان كان الثانى فحينئذ لا معنى لكونه متحركا ، الا أنه حصل فى مكان بعد أن كان حاصلا فى مكان آخر ، فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية فى أحياز متلاحقة ، وحينئذ لا تكون الحركة كمالا أولا ، يتبعه كمال ثانى . بل هو عين ذلك الذى سميتموه بالكمال الثانى ، ولا يبقى لهذا الذى سميتموه بالكمال الأول معقول ومحصول البتة

والتعريف الثالث للحركة : ما ذكره الامام « أفلاطون » الالهى . وهو أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة . ومعناه : كون الجسم بحيث لا يفرض له آن من الآنات ، الا وحاله فى ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده .

والتعريف الرابع للحركة : ما ذكره « فيثاغورس » وهو أن الحركة عبارة عن الغيرية . وهذا قريب مما ذكره « أفلاطون » لأنه اذا كان حاله فى كل آن يفرض مخالفا لحاله قبل ذلك الآن ، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أمورا متغايرة . فأفلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة ، وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية . والمقصود من الكل : واحد .

والتعريف الخامس للحركة : ما ذكره المتأخرون وهو أنها عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثانى . وتقرير هذا الكلام سيأتى عن قريب على سبيل الاستقصاء .

***

قال الشيخ : « سواء كان تلك الحال أينا أو كيفا أو كما أو وضعا . كالشيء يكون على وضع في مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه ، ولا يفارق كلية مكانه »

التفسير : لما ذكر حد الحركة وحقيقتها ، بين فى هذا الفصل : ان الحركة لا تقع الا فى هذه المقولات الأربع . وهى الأين والكيف والكم والوضع مهمنا نفتقر الى بيان أمرين : **أحدهما** : أن هذه المقولات الأربع قابلة للحركة . **والثانى** : أن ما سواها غير قابل للحركة .

اما الأمر (٨) الأول ففيه أربع مسائل :

المسألة الأولى
فى
تقرير الحركة فى الأين

وهى المسماة بالنقلة .

اعلم : ان الجسم اذا حصل فى حيز فكونه حاصلا فى ذلك الحيز لا يقبل التفاوت . وذلك لأنه اما أن يكون حاصلا فيه ، واما أن لا يكون حاصلا فيه ، وليس بين حصوله فيه واسطة . ولا يقال : انه اذا خرج عنه بعضه ، وبقى فيه بعضه ، كان ذلك واسطة . لأنا نقول : هو عبارة عن مجموعه . فاذا لم يبق فى ذلك الحيز بعضه ، فمجموع ذلك التمكن ما بقى فى ذلك المكان كما كان . فثبت : أنه لا واسطة بين هذين القسمين البتة .

واذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول ، وحدوث اللاحصول دفعة . ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدريج البتة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم مادام يكون حاصلا فى ذلك الحيز ، فانه لا يكون متحركا . فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة . ففى الآن الذى هو أول آنات اللاحصول ، لابد وأن يكون قد حصل فى حيز آخر . ثم الكلام فيه كما فى الأول ، وحينئذ يرجع

---

(٨) المقام : ص

حاصل الكلام الى أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة فى أحياز متلاحقة . وهذا هو المراد من قولنا : الحركة عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثانى . **وهذا كلام معقول مفهوم ، الا أنه يتوجه عليه سؤالان :**

الأول : حصول الجسم فى الحيز الثانى نهاية الحركة ومقطعها ، وانما الحركة هو انتقاله فى الحيز الأول الى الحيز الثانى .

السؤال الثانى : هو أنه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة ، وكل واحد منها لا يقبل القسمة . ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون الجسم مركبا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة . وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد .

والجواب عن السؤال الأول : انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذى ذكرناه . وهو أنه كان حاصلا فى الحيز الأول ، ثم صار حاصلا فى الحيز الثانى ، وليس بين هذين الحصولين فى هذين الحيزين متوسط البتة . وما ذكرتموه من أن الانتقال من الحيز الأول الى الحيز الثانى مغاير للحصول له فى الجيز الثانى ، فهو عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل . وذلك مما لا يلتفت اليه .

والذى يقوى هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال : انا نقول : انه حال كونه متحركا ، هل هو حاصل فى حيز أم لا ؟ لم يكن حاصلا فى حيز البتة مع كونه متحيزا أو حجما . فهذا عجيب . وان حاصل فى حيز فهو حاصل فى حيز غير معين ، أو فى حيز معين . والأول باطل ، لأن ما لا تعين له فى نفسه فهو غ يرموجود ، وما لا يكون موجودا ، امتنع حصول الجسم فيه .

فثبت : أنه حال كونه متحركا لابد وأن يكون حاصلا فى حيز معين . وذلك يبطل قولهم : انه حال كونه متحركا لا يكون حاصلا فى الحيز . ولهذا التحقيق قال المحققون : الخروج عن الحيز الأول عبارة عن الدخول فى الحيز الثانى .

وأما الجواب عن السؤال الثانى وهو أنه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة ، وجب أن يكون القول بالجوهر الفرد حقا : فهذا الكلام حق لا دافع له .

المسالة الثانية

في

(قبول الكم للزيادة والنقصان)

اعلم : أن قولنا : الكم يقبل الزيادة والنقصان (هو) بناء عـــى أن الكمية عرض قائم بالجواهر . وقد عرفت فى فصل قاطيغورياس : أن ذلك لم يثبت بالدليل . وأما الآن فانا نسلم هذا الأصل ، وننظر فى هذا الفرع . قالوا : الحركة فى الكم تقع على وجهين : احدهما : التخلخل والتكاثف . والثانى : النمو والذبول .

اما النــوع الأول وهو التخلخل والتكاثف : فقــالوا : المراد من التخلخل : هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه من الخارج شىء ومن غير أن يحدث فى داخله شىء من الفرج . والتكاثف هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه شىء ، ومن غير أن يحـــدث فى باطنه شىء من الاكتناز .

واحتجوا على صحة هذا المذهب : بأمرين

الأول : قالوا : انه ثبت أن المقدار حال فى مجل ، وأن ذلك المحل من حيث هو هو ، لا مقدار له ولا حجمية له . واذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل الى جميع المقادير على السوية ، وكما يقبل القدر الكبير ، وجب أن يكون هو بعينه تابلا . للقدر الصغير ، وبالمعكس . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن المقدار حال فى محل . ودلائلكم على ذلك قد سبق ابطالها . ســـلمنا ذلك . لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم . وذلك لأن مقدار الفلك المعين حال فى هيولى (٩) Hyle لا مقدار لها فى حد ذاتها ، مع أن توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع . فكذا ههنا .

والثانى : قالوا : الماء اذا سخن فى الآنية المسدودة الرأس ، فانها تنشق وماذاك الا أن مقدار الماء الذى كان فى داخل الآنية ازداد ، فانشقت الآنية .

---

(٩) هيولى بضم الهاء أو هيولاتى بضم الهاء والياء . وتترجم فى الانجليزية بالشبح .

ولقائل أن يقول : لم قلتم : ان السبب ما ذكرتم ؟ ولم لا يجوز ان يكون السبب فيه شيئا آخر مجهولا عندنا وعندكم ؟ أو نقول : لم لا يجوز أن يقال أن أجزاء النارية والهوائية نفذت فى جرم الماء ، فازداد جرم الماء لهذا السبب ، ولهذا المعنى انشقت الآنية . أو نقول : لم لا يجوز أن يقال : الأجزاء المائية لما سخنت تصاعدت ، وذهب كل جزء منها الى جانب آخر ، فلما قوى هذا المعنى عرض انشقاق الآنية ؟

ثم نقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب وجوه :

الحجة الأولى : اذا بينا انه يمتنع أن يكون المقدار حالا فى محل ، بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص .

الحجة الثانية : ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة ، لما كانت على السوية ، كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا متساويا ، والممكن المتساوى لا يكون دائما ولا أكثريا . فيلزم أن يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير أكثرى .

الحجة الثالثة : ان الآنية اذا كانت ضيقة الرأس ، ثم مصصناها وبالغنا فى المص ، فانها ربما انكسرت الى الداخل . ومذهبكم أنها انما انكسرت لأنه بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء ، الى أن صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء . ولو كان التخلخل على الوجه الذى ذكرتم ممكنا ، لوجب أن لا تنكسر القارورة البتة ، اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء ، فالقدر الباقى ينبسط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوءا . فاذا مصصنا مرة أخرى بعض ذلك المنبسط ، صارت البقية منبسطة مرة أخرى . وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة ، فوجب أن لا تنكسر القارورة البتة .

الحجة الرابعة : ان الجسم اذا زاد مقداره فانما يعلم أن القدر الزائد ذات قائمة بالنفس ، فالقول بأن الزائد مجرد الصفة مكابرة فى البديهيات .

وأما النوع الثانى من الحركة فى الكم . وهو النمو والذبول . فههنا قد سلموا أن النمو لا يحصل ، الا اذا اتصلت أجزاء الغذاء بالمغتذى ،

وأن الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الأجزاء عنه . فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال ، فهذا معقول . وان كان المراد غيره ، فهو غير معلوم .

المسألة الثالثة
فى
(بيان الحركة فى الكيف)

اعلم : أن الحركة فى الكيف هو مثل أن يظهر الضوء الضعيف فى الصبح ، ثم لا يزال يتزايد ويقوى الى أن يظهر الضوء الكامل . ومثل أن يأخذ الحصرم فى الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا ، الى أن تحصل الحلاوة الكاملة .

واعلم : أن هذا وان كان كما قالوه فى ظاهر الأمر الا أنه فى الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو فى نفسه لا يقبل الأشد والأضعف . وبرهانه : أن الضوء اذا ازداد . فهل حصل عند الازدياد شىء أو لم يحصل ؟ فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد . هذا خلف . وان حصل أمر زائد فهذا الذى حصل الآن (هل) هو عين ما كان حاصلا قبل ذلك أو غيره ؟

فالأول محال ، لأن الذى حدث الآن ما كان حاصلا قبل ذلك والذى كان موجودا قبل ذلك كان حاصلا قبل ذلك فلو كان هذا الذى حدث الآن ، عين ما كان حاصلا قبل ذلك ، لزم أن يصدق على الشىء الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه ما كان حاصلا قبل ذلك . وهذا محال .

وأما ان كان هذا الذى حدث الآن شيئا مغايرا لما كان حاصلا قبل ذلك فهذا الذى حدث الآن له ماهية مخصوصة والذى كان حاصلا قبل ذلك له أيضا ماهية مخصوصة . فهما ماهيتان حدثتا وتعقابتا . فثبت : أن هذا الذى يظن به فى الظاهر أنه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا ، فان معناه فى الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة فى آنات متعاقبة . وذلك أيضا يوجب القول بالجوهر الفرد .

المسألة الرابعة

فى

(جسم الفلك)

قد ذكرنا : أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النسب . واذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الأجزاء الكثيرة فيه . وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الأجزاء وأيضا يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى الأمور الخارجة عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين أجزائها فانها لا تبطل لما ثبت أن الخرق على الفلك محال . وأما النسب الحاصلة بين أجزائها وبين الأمور الخارجة عنها ، فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة . ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين . واذا حصل التبدل فى العلة ، فقد حصل التبدل أيضا فى المعلول .

وهذا هو اثبات الحركة فى الوضع .

***

واذ قد لخصنا الكلام فى هذه المباحث ، **فلنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب :**

أما قوله : الحركة التى من كم الى كم تسمى حركة نمو وتخلخل ، ان كان الى زيادة ، وتسمى حركة ذبول أو تكاثف ، ان كان الى نقصان . فاعلم : أن عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان . والزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو . وطريق الحصر أن يقال : ازدياد الكم اما أن يكون بسبب انضمام شيىء من الخارج اليه وهو حركة النمو أولا بهذا السبب وهو حركة التخلخل . وأيضا : انتقاص الكم اما أن يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول ، أولا بهذا السبب . وهو التكاثف . وأما قوله : الحركة التى من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض . فاعلم : انا قد تكلمنا فى وقوع الحركة فى الكيف .

وههنا دقيقة لابد من الوقوف عليها ، وهى : أن السواد والبياض غير ، والاسوداد والابيضاض غير ، فالسواد والبياض من مقولة الكيف ، والاسوداد والابيضاض هو الحركة . فان الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد ، بعد أن لم يكن كذلك . وهذه الموصوفية المخصوصة هى الحركة فى السواد ، واتصاف الجسم بالسواد ، يكون أمرا مغايرا لنفس السواد . وهذا هو المراد من قوله : مثل الاسوداد والابيضاض .

وأما قوله : والحركة التى من أين الى أين تسمى نقلة . فهذا منه اشارة الى أن هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول فى الأين الثانى ، بل هى عبارة عن الانتقال من الأين الأول الى الاين الثانى . وقد علمت ما فى هذا المقام من الصعوبة .

وأما قوله والحركة الوضعية هى التى من وضع الى وضع ، والجسم فى مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه . فهذا منه اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية .

المسألة الخامسة

فى

بيان أن التغير الذى يكون دفعة لا يسمى حركة

قال الشيخ : « وكل تغير دفعة ، فانه لا يسمى حركة »

التفسير : قد ذكرنا أن خروج الشيىء من القوة الى الفعل عندهم . قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج . فالأول يسمى كونا لما حدث وفسادا ، لما عدم . والثانى هو المسمى بالحركة . وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات .

المسألة السادسة

فى

الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك

قال الشيخ : « كل حركة تصدر عن محرك من متحرك ، فهى بالقياس الى ما فيه تحرك ، وبالقياس الى ما عنه تحرك »

التفسير : ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحركة اذا أخذت بالقياس الى المحرك ، فهى تحريك . واذا أخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحرك . وهذا الكلام باطل . و « الشيخ » نقل هذا المذهب فى الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعى من كتاب « الشفاء » عن قوم ثم بالغ فى ابطاله ، ولا أدرى كيف اختاره فى هذا الكتاب ؟

قال فى « الشفاء » : « ثم من المشهور أن الحركة والتحريك والتحرك شيىء واحد ، فاذا أخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة ، واذا أخذت بالقياس الى ما فيه سمى تحركا واذا أخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكا »

ثم انه بالغ فى ابطال هذا الكلام وأطنب .

وأنا أقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب : أن التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا فى وجود الحركة . ومؤثرية الشىء فى وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان مؤثرية الشيىء فى شيىء آخر صفة لمؤثر ، وذلك الأثر قد يكون صفة للمؤثر .

الثانى : انه يصح أن نعقل ذات الأثر مع الشك فى أن ذلك المؤثر هل أثر فيه أم لا ، والمعلوم غير المشكوك .

الثالث : ان مؤثرية الشيىء فى الشيىء نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الأثر . والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما .

الرابع : ان المؤثرية فى السواد ، والمؤثرية فى البياض ، والمؤثرية فى الجوهر : متساوية فى كون الكل مؤثرية . وخصوص كون الأثر سوادا وبياضا وجوهرا ، غير مشترك فيه . فالمؤثرية مغايرة للأثر .

فثبت : أن الحركة غير التحريك . وبهذا الدليل عينه يظهر أن الحركة غير التحرك ، وهو قبول الحركة .

واعلم : ان هذه المسألة ضعيفة أيضا . وحاصلها يرجع الى أن كون المؤثر مؤثرا فى الأثر وكون القابل قابلا للأثر . هل هو نفس ذلك الأثر ؟ ولنا فيه أبحاث طويلة . والذى ذكرناه كاف فى هذا المختصر .

المسالة السابعة

فى

اقسام الحركات

قال الشيخ : « كل محرك لتحرك فاما أن يكون قوة فى جسم واما أن يكون شيئا خارجا وتحرك بحركته فى نفسه . مثل الذى تحرك بالماسة ، وينتهى المحركون والمتحركون فى كل ترتيب الى محرك غير متحرك ، لاستحالة توالى اجسام متحركة يحرك بعضها لبعض الى ما لا نهاية له »

التفسير : هذا الفصل شديد الالتباس عندى . **وتلخيصه بحسب الممكن** : أن يقال : كل متحرك فلابد له من محرك وذلك المحرك اما أن يكون قوة موجودة فيه ، واما بأن يكون شيئا مباينا عنه . ثم هذا المباين اما(أن) يحرك غيره بأن يتحرك أولا فى نفسه ، ثم يحرك ذلك المتحرك ، مثل انا اذا أردنا تحريك جسم باليد فانا نحرك اليد أولا ثم بواسطة تحريك اليد نحرك ذلك الجسم . واما أن يكون هذا المباين تحرك بأن لا يتحرك فى نفسه ، فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلاثة :

(اما) القسم الأول ، فان « الشيخ » لم يتعرض اليه البتة . وأما القسم الثانى ، فقد قال فيه : ان هذه الأشياء الى أن تتحرك أولا ثم تحرك غيرها ثانيا لابد من انتهائها الى محرك غير متحرك ، والا لزم القول باثبات أجسام متحركة ، يحرك بعضها البعض الى ما لا نهاية له .

ولقائل أن يقول : لا يلزم من فساد القسم الثانى تعين القسم الثالث ، بل متى فسد القسم الثانى ، بقى الحق . اما القسم الأول أو القسم الثالث . وذلك لأن الاقسام المذكورة ثلاثة . ولا يلزم من فساد الواحد منها تعين الثالث لأن يكون حقا . وأيضا : فهب انه صح هذا الكلام ، الا أنه لم يظهر عندى أن الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير أى المطالب ؟ فبقى هذا الكلام مهملا غفلا .

الفصل الثالث

فى

بيان تناهي الأبعاد

قال الشيخ : « لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، ولا بعد من الأبعاد ، ولا خلاء ولا ملاء ، ولا عدد له ترتيب فى الطبع : موجودا بالفعل بلا نهاية . وذلك لأن كل غير متناه ، يمكن أن يفرض فى داخله ، ويفرض أبعد منه فى بعض الجهات حد آخر ، فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مختارا الى غير النهاية ، لم يخل اما أن يكون ما يبتدىء من الحد الثانى لو أطبق فى الوهم على ما يبتدى من الحد الأول لحاذاه وساواه ، ولم يفضل أحدهما على الآخر ، أو فضل وكل ما لو أطبق على شىء ولم يفضل عليه ، فليس بانقص ولا أزيد منه وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثانى ، فهو انقص مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول ، فيكون ما هو مساو انقص . هذا خلف . وان فضل فهو متناه . والفضل متناه . فالجملة متناهية ، فاذن لا يمكن أن نفرض بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء . وهذا القول فى الأعداد التى لها ترتيب فى الطبع ، بل الأمور التى لا نهاية لها ، هى فى العدم ولها قوة وجود . وكل ما يحصل منها فى الوجود يكون متناهيا »

التفسير : نقول : احتج « الشيخ » على تناهى الأبعاد فى هذا الكتاب بدليلين :

(البرهان) الأول (على وجوب تناهي الأبعاد) :

هو (هذا) الذى نقلناه وتقريره : هو أنا نفرض خطا لا نهاية له ، ولنفرض فيه مقطعا . فهو من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له : خط ،

ونضم اليه من هذا الطرف المتناهى شبرا آخر . فهو مع هذا الشبر الى ما لا نهاية له خط آخر . ولا شك أن هذا الثانى أزيد من ذلك الأول بهذا الشىء ، ثم ليطبق الناقص على الزائد من هذا الطرف المتناهى ، فان لم يظهر الفضل من الطرف الآخر ، لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص . وهو محال . وان ظهر الفضل ، فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا . والزائد زائد عليه بشبر واحد وهو متناه . والمتناهى مع المتناهى متناه . فيلزم أن يكون الكل متناهيا . هذا تمام هذا البرهان .

فان قيل : السؤال على هذا الكلام من وجوه :

الأول : تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة ، لا يمكن الا بطريقتين :

احداهما : أن يحدث الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الزائد .

والثانى : أن يدفع الخط الزائد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص . لكن الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه والمدفوع اليه ، متناهيا . لأن على تقدير أن يكون غير متناه ، فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه أو يجذبه عنه . فثبت : ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب أو الدفع . فثبت : أنهما لا يعقلان الا فى الخط المتناهى . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان الخط المجذوب عنه والمدفوع اليه متناهيا . فلو أثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق ، لزم الدور . وانه فاسد .

السؤال الثانى : مذهب الفلاسفة : أن النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان لا نهاية لها . مع أن دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها . فان جملة النفوس التى كانت موجودة قبل هذا (الزمان) بمائة سنة ، أقل عددا من جملة النفوس التى هى موجودة فى هذا الزمان بمقدار العدد الذى حدث من النفوس فى هذه المائة سنة . وحينئذ نقول : عدد الجملة الناقصة ان كل مثل عدد الجملة الزائدة ، كان الزائد مساويا للناقص . هذا خلف . وان كان أقل منه لزم أن يكون عدد الجملة الناقصة

متناهيا ، والفضلة متناهية . فالجملة متناهية . مع أنها عند الحكماء غير متناهية .

السؤال الثالث : الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الأزل ، أقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الأزل ، بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان ، وحينئذ تجرى تلك الحجة فيها ، فيلزم أن يكون للحوادث أول غير مقبول عند القوم .

السؤال الرابع : ان استمرار وجود الله من الأزل الى هذا الزمان الذى نحن فيه ، أزيد من استمرار وجوده من الأزل الى زمان الطوفان ، بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان . وحينئذ تجرى تلك الحجة المذكورة فيه . وذلك يوجب أن يحصل لدوام وجود الله تعالى أول وبداية — تعالى الله عنه —

السؤال الخامس : ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها ، أقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها . وما كان أقل من غيره فهو متناه ، فيلزم أن يكون غير المتناهى متناهيا . هذا خلف .

السؤال السادس : المدة التى انقضت من الأزل الى زمان الطوفان ، أقل من المادة المنقضية من الأزل الى هذا الزمان ، بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان . وحينئذ نذكر فيه طريقة التطبيق . ويلزم أن يقال : المدة المنقضية من الأزل الى الآن ، يكون لها أول ، فيكون الأزلى له أول . هذا خلف .

لا يقال : المدة والزمان لهما أول عندنا . لأنا نقول : لا شك أن البارى متقدم على العالم تقدما لا أول له . وذلك التقدم ليس الا بالمدة . لأنا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود ، وحينئذ يعود السؤال .

فان قالوا : عندنا البارى تعالى متقدم على العالم ، لا بالمدة الموجودة بل بالمدة المقدرة . نقول : هذا الكلام فاسد ، وبتقدير صحته ، فالسؤال (١) الذى ذكرناه باق .

اما الأول فلأن البارى لما كان متقدما على وجود العالم ، كان امتداد وجود البارى حاصلا قبل حصول العالم ، وكان امتداد عدم العالم حاصلا قبل وجود العالم . وكان هذا الامتداد محققا لا مقدرا . واما أن بتقدير صحته ، فالسؤال باق . وذلك لأن السؤال الذى ذكرناه يوجب أن يكون لتلك المدة المقدرة أول ، وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى . وانه محال .

السؤال السابع : صحة حدوث الحوادث ، لا اول لها . اذ لو كان لتلك الصحة أول ، لكان الحاصل قبل ذلك الأول هو الامتناع الذاتى ، فيلزم أن يقال : العالم انتقل من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى . وهو محال . فثبت : انه لا أول لصحة حدوث الحوادث . ثم نقول : صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الطوفان ، أقل من صحتها من الأزل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تعود فيه طريقة التطبيق ، فيلزم أن يكون لصحة حدوث الحوادث أول ، مع أنا بينا أن ذلك محال .

السؤال الثامن : لنفرض جملة متناهية من الأشياء . ونقول : جملة معلومات الله سبحانه بدون هذه الجملة المتناهية أقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية . والناقص متناه ، والفضلة متناهية . فجملة معلومات الله تعالى متناهية .

وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة .

اما عند المتكلمين . فلأن معلوماته تعالى غير متناهية .

وأما عند الفلاسفة . فلأن الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع أنها غير متناهية فان أحد أقسام الماهيات الطبائع النوعية العددية وهى غير متناهية .

---

(١) فالذى : هامش .

السؤال التاسع : معلومات الله تعالى أزيد من مقدوراته ، مع أنه لا نهاية لكل واحد منهما .

السؤال العاشر : صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان الى الأبد الذى لا آخر له أزيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الأبد الذى لا آخر له ونعيد فيه طريقة التطبيق ، فيلزم اثبات آخر لهذه الصحة . وذلك محال . لأنه لا يقول به أحد . والا يلزم (٢) أن ينقلب الشىء عند حصول ذلك المقطع من الامكان الذاتى ، الى الامتناع الذاتى . وهو محال .

السؤال الحادى عشر : لنأخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات أيضا جملة أخرى . ونقابل المرتبة الأولى من هذه الجملة بالمرتبة الأولى من تلك الجملة ، والثانية من هذه بالثانية من تلك . وهكذا على الترتيب فان لم تظهر الفضلة كان الزائد مساويا للناقص وان ظهرت لزم التناهى فى آخر المراتب ، فيلزم أن يكون للعدد فى جانب الزيادة نهاية وذلك محال فى بديهة العقل .

السؤال الثانى عشر : الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة . وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الأمور النسبية .

ثم نقول : لا شك أن مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها ، أقل من هذا المجموع بدون ذلك الاسقاط ، فوجب أن يكون مجموع هذه النسب متناهيا ، مع انا بينا انها غير متناهية . هذا خلف .

الجـــواب

أما السؤال الأول فجوابه : أن نقول : لا حاجة فى التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا بناء الدليل على التطبيق بحسب المراتب العقلية . وبيانه : أنا نقابل الشبر الأول من الجملة الزائدة بالشبر الأول من الجملة الناقصة والشبر الثانى من تلك الجملة بالشبر الثانى من هذه الجملة . والمراد من هذا التقابل . هو : أنه كما أن ذلك الشبر هو الشبر الأول من تلك الجملة ، فكذلك هذا الشبر هو الشبر الأول من هذه الجملة .

---

(٢) ولا : ص

واذا عرفت هذا فنقول : مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر . ومعلوم : أن هذا لا يحتاج فى ثبوته الى الجر والدفع . وحينئذ نقول : اما أن يحصل فى مقابلة كل مرتبة من المراتب الحاصلة فى الجملة الزائدة مرتبة تساويها فى الجملة الناقصة أو لا تكون كذلك . فان كان الأول لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص ، وان كان الثانى فحينئذ تصير الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة أيضا متناهية . فتكون الجملة متناهية لا محالة .

ولقائل أن يقول : انا اذا أخذنا مراتب الأعداد من الواحد الى ما لا نهاية له فى طرف الزيادة جملة . وأيضا : أخذنا مراتب الأعداد من العاشر الى ما لا نهاية له فى طرف الزيادة . جملة أخرى . ثم قابلنا الأول من هذا بالأول من ذاك والثانى من هذا بالثانى من ذاك . فعلى هذا التقدير يلزم القول بكون الأعداد متناهية فى طرق الزيادة . وان هذا محال .

والمجيب أن يجيب فيقول : الفرق بين البابين أن ههنا الأجسام التى لا نهاية لها لما كانت موجودة كانت الأشياء التى لا نهاية لها موجودة ، وحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب فى نفس الأمر . بخلاف مراتب الأعداد ، فانه لا وجود لها فى الخارج . وذلك ظاهر . ولا فى الذهن لأن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل . واذا كان لا وجود لهذه المراتب غير المتناهية فى الأعداد ، ولا (٣) جرم لا يحصل التطبيق فيها فى نفس الأمر ، لم (٤) يلزم تناهيها . فظهر الفرق .

(وأما) السؤال الثانى : وهو المعارضة بالنفوس الناطقة . فجوابه : أن الحكماء قالوا : كل ماله ترتيب فى الطبع أو فى الوضع ، فدخول ما لا نهاية له فيه محال . وكل ما لا يكون كذلك ، فدخول ما لا نهاية له فيه غير ممتنع . والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب لا فى الوضع ولا فى الطبع . فظهر الفرق .

قال بعض المتكلمين : هذا الجواب فى غاية الضعف . لأن هذا الدليل مداره على حرف واحد . وهو أن الجملة الناقصة تنقطع حال ما تكون

---

(٣) لا : ص (٤) فلم : ص

الجملة الزائدة باقية . وذلك يقتضى كون الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة أيضا متناهية ، فوجب أن تكون الجملة متناهية . وهذا الحرف قائم . سواء كان لتلك الجملة ترتيب فى الطبع — كما فى العلل — أو فى الوضع — كما فى الأبعاد — أولا فى الطبع ولا فى الوضع — كما فى النفوس — واذا كان وجه الدليل قائما فى الكل ، كان الضابط الذى ذكرتموه عنا ضـــائعا .

هذا منتهى ما وصل الينا فى هذا المقام .

ونقول : هذا الضابط الذى ذكره الحكماء معتبر جدا . وتقريره : أنه لما انطبق الشبر الأول من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، استحال أن ينطبق الشبر الثانى من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، لأنه لما تقابل الاول بالاول ، وجب أن تقابل الثانى بالثانى ، حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلا . واذا كان كذلك وجب انتهاء الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم . وذلك يوجب كونها متناهية .

وهذا تقرير هذه الحجة فى العدد الذى له ترتيب فى الطبع .

وأما العدد الذى له ترتيب فى الوضع (٥) . فكذلك أيضا . لأن المعلول الأخير من الجملة الزائدة مقابل بالمعلول الأخير من الجملة الناقصة والثانى بالثانى والثالث بالثالث . واذا كان الأمر كذلك ، فلابد من الانتهاء الى واحد حاصل فى الجملة الزائدة ، لا يوجد فى الجملة الناقصة ما يساويه فى المرتبة . وذلك يوجب الانتهاء .

وأما الكثرة التى لا يحصـــل فيها ترتيب فى الوضع ولا فى الطبع . فهذا المعنى غير حاصل فيه . لأنا اذا قلنا هذه الجملة أنقص من تلك الأخرى ، وكل ما كان أنقص من غيره فهو متناه . فان عنينا بكونها متناهية أنه قد حصل فى غيرها ما لم يحصـــل فيها ، فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو أنها أنقص من غيرها ، وحينئذ يصير الأكبر عين الأوسط فى هذا القياس . وان عنينا بذلك وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى

---

(٥) الطبع : ص

وراءها غيرها . وهذا انما يعقل فيما له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع ، فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى . فان أردنا به معنى ثالثا ، فذلك غير معقول .

فثبت : أن هذا البرهان انما يتم فى العدد الذى له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع . وما لا يكون كذلك ، فانه لا يجرى فيه هذا الكلام .

وأما السؤال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية . فجوابه : ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية واما مجموعها . والأول يوجب تناهى كل واحد من تلك الحوادث — ونحن نقول به — والثانى محال . لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ، يجب أن يكون موجودا ، لأن المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان . ومجموع الحوادث لا وجود لها البتة لا فى الخارج ولا فى الذهن . أما فى الخارج فلأن الموجود فى الخارج أبدا ، ليس الا الواحد . وأما فى الذهن فلأجل أن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل . فثبت : أن مجموع الحوادث معدوم محض ، وثبت أن المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان . وهذا بخلاف الأبعاد ، فان جميع اجزائها موجودة ، بخلاف العلل ، فانه ثبت أن العلة يجب أن تكون حاصلة حال حصول المعلول ؛ فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها ، لكان الكل موجودا دفعة واحدة وكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان . فظهر الفرق .

وأما السؤال الرابع : وهو المعارضة باستمرار وجود الله تعالى . فجوابه : أن استمرار وجود الله تعالى من الأزل الى الأبد ليس معناه أعداد متوالية متعاقبة بل هو شىء واحد من جميع الوجوه بخلاف الأجسام فان كل جزء منها مغاير للجزء الآخر .

وأما السؤال الخامس : وهو تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها مع تضعيف الألفين مرارا لا نهاية لها . فجوابه : ان هذه الاعداد لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن انما الحاضر فى العقل اضافة معنى اللانهاية الى معنى التضعيف وذلك ليس فيه الا اضافة معنى الى معنى ، بخلاف

الأجسام والعلل ، فانها موجودة فى الخارج .

وأما السؤال السادس . وهو المدة المنقضية من الأزل . فجوابه : ما تقدم من أن المحكوم عليها بأن الزيادة والنقصان ان كان كل واحد من اجزائها فهو مسلم ولا يضرنا أن كل واحد منها متناه ، وأن كان مجموعها . فذلك محال . لأنه لا وجود لذلك الجموع .

وأما السؤال السابع : وهو صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الآن . فجـــوابه : عين ما ذكرناه جوابا عن الحوادث الماضية .

وأما السؤال الثامن : وهو المعلومات التي لا نهاية لها . فجوابه : أن العلم واحد . وانما التعدد فى المتعلقات والنسب والاضــافات . وقد ثبت أنه لا وجود لها فى الأعيان .

وهذا هو الجواب بعينه عن سؤال المعلومات والمقدورات .

وأما السؤال العاشر : وهو صحة حدوث الحوادث الى ما لا آخر له . فجوابه : ان الصحة المستقبلة لا وجود لها فى الحال . لا بحسب الآحاد ولا بحسب المجموع . بخلاف العلل والأجسام .

واما السؤال الحادى عشر ، والثانى عشر ــ وهو ســؤال مراتب الأعداد ومراتب الاضافات ــ فجوابه : ان هذه النسب والاضافات لا وجود لها فى الأعيان ، فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بخلاف العلل والأبعاد ، فانها موجودة . فظهر الفرق .

هذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه الحجة . والله اعلم بالحقــائق والأسرار .

***

ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب :

أما قوله : انه لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب فى الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية . فاعلم : أن من الناس من أثبت أجساما غير متناهية . وأما جمهور المتكلمين فقد اتفقوا عــلى امتناع ذلك ، الا انهم اتفقوا على أنه لا نهاية

للأحياز الخالية خارج العالم . وهذا البرهان كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له ، كذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له على ما صرح « الشيخ » به ههنا .

والعجب من المتكلمين : ان الخلق (الكثير) منهم يحتجون بهذا الدليل على تناهي الأجسام ثم يثبتون احيازا خالية خارج العالم ولا يعلمون أن هذا الدليل كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له .

واعلم : أن اعتماد المتكلمين فى الفرق بين البابين (هو) على حرف واحد . وهو : أنهم يقولون : الأجسام ذوات موجودة ، فيصح وضعها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان . وأما الأحياز الخالية فانها نفى محض وعدم صرف . فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان ؟

واعلم : أن هذا الفرق ضعيف من وجهين :

(الوجه) الأول : انا لا نسلم أن هذه الأحياز الخالية : عدم محض ونفى صرف . **وذلك لأنهم يصفون تلك الأحياز الخالية بصفات كثيرة . هى صفات وجودية . ويدل عليه وجوه :**

أحدها : انهم يقولون العالم حصل فى حيز مخصوص ويصح انتقاله من ذلك الحيز الى سائر الأحياز الخالية . ولولا أن كل واحد من تلك الأحياز متميز فى نفسه عن الحيز الآخر ، والا لكان هذا الكلام محالا .

وثانيها : انهم يصفون هذا الخلاء بالصغر والكبر والمساحة والمقدار ، فان البعد الذى بين طرفى الطاس ، أصغر مما بين الدارين . والذى بين الدارين أصغر من البعد الذى بين المدينتين . وذلك أصغر مما بين السماء والأرض وذلك أصغر من الخلاء الذي لا نهاية له . والذى يكون موصوفا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار ، فانه لا يكون عدما محضا .

وثالثها : انهم يدعون الضرورة بكون الأحياز الفوقانية مغايرة للأحياز التحتانية . وكذا القول فى اليمين واليسار والقدام والخلف . والعدم المحض ، والنفى الصرف لا يحصل فيه هذا الامتياز .

ورابعها : هو أن هذه الأحياز مشار اليها بالحس . ومقصود اليها بالحركة . فان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز ، فأحد ذينك الحيزين مطلوب ، والآخر مهروب . وذلك أيضا فى العدم المحض محال . فالحس كيف يسير الى العدم المحض ؟

فثبت بهذه الوجوه : أن الخلاء الصرف أبعاد موجودة . واذا ثبت هذا ، بطل الفرق الذى ذكره المتكلمون وجزى الدليل المذكور فى تناهى الخلاء .

والوجه الثانى فى بيان ان الفرق الذى ذكره المتكلمون فاسد : هو أن نقول : هب أن هذا الخلاء عدم محض ، لكنكم مع ذلك تصفونه (٦) بأنه غير متناه ، و (تصفونه) بالصغر والكبر ، وتحكمون عليه بالمساحة والمقدار وتشيرون اليه بالحس . نقول : ان كونها معدومة ، لما لم يمنع من وصفها بهذه الأوصاف ، فكذا كونها معدومة وجب أن لا يمنع من وصفهما بصحة التطبيق بحسب المراتب . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يجرى هذا الدليل فيه . فثبت أن الذى ذكره المتكلمون من الفرق بين الخلاء والملاء فاسد .

أما قوله : ولا عدد له ترتيب فى الطبع . فاعلم : أن الأجسام والأبعاد أمور يحصل فيها ترتيب فى الوضع . وأما العدد الذى يحصل فيه ترتيب فى الطبع ، فهو اشارة الى العلل والمعلولات . ونحن قد بينا أن هذا الدليل انما يتم فى هذين الوضعين . فأما العدد الذى لا يحصل فيه ترتيب لا فى الوضع ولا فى الطبع . فهذا الدليل لا يجزىء فيه . وأما قوله . لا يجوز أن يكون ذلك موجودا بالفعل . فالمراد : أن البرهان المذكور انما يجرى فى أعداد موجودة بالفعل . فأما ما لا يكون كذلك ، فهذا الدليل لا يجزىء فيه . وهو احتراز عن الحركات الماضية والدة الماضية والمدة المستقبلة ومراتب التضعيفات ومراتب الأعداد . وبالجملة : فاكثر الأمور التى أوردناها فى السؤال ، أجبنا (٧) عنها بانها أمور غير موجودة فى الأعيان .

---

(٦) تصفون : ص

(٧) وآجبنا : ص

ثم ان « الشيخ » ابتدأ بذكر البرهان فقال : ان كل غير متناه ، فيمكن أن يفرض فى كله حد ، ويفرض أبعد منه حد آخر فى بعض الجهات فاذا توهمنا بعدا يصـــل بين الحدين مجتازا الى غير النهاية ، لم يخل اما أن يكون ما يبتدىء من الحد الثانى لو أطبق على ما يبتدىء من الحد الأول لحاذاه وساواه ، ولم يفضل أحدهما على الآخر أو فضل .

واعلم : أن هذا الكلام ظاهر . وذلك لأن الخط الذى لا نهاية له ، اما من الطرفين معا ، واما من أحد الطرفين وحده . فانه يمكننا أن نفرض فيه نقطة ، فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطا . ونضم اليه من هذا الطرف المتناهى شبرا آخر ، فيكـــون هـــذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطا آخر . فاذا أطبقنا فى الوهم بين هذين الطرفين فاما أن يمتد الى ما لا نهاية له من غير أن يظهر التفاوت بينهما أصلا ، أو مع أنه يظهر التفاوت . والقسم الأول باطل ، والا لزم كون الزائد مساويا للناقص . وذلك محال . وهـــذا القدر من البيان كاف فى ابطال هذا القسم ، الا أن « الشيخ » بالغ فى ابطال هذا القسم وقال : كل ما لو اطبق على شىء ولم يفضل عليه ، فليس بأنقص ولا بأزيد . فلو كان المأخوذ من الحد الثانى منطبقا عـــلى المأخوذ فى الحد الأول من غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ونقصان . لكن المأخوذ من الحد الثانى كان أنقص من المأخوذ عن الحد الأول ، فيلزم أن يكون المساوى للشيىء أنقص منه . وذلك محال .

واما قوله : وان فضل فهو متناه ، فالجملة متناهية . فالمراد : انه لما ثبت أنه لابد وأن ينقطع طرف الخط الناقص . فنقول : انه متناه والفضلة أيضا متناهية والمتناهى مع المتناهى متناهى ، فيكون الكل متناهيا . وهو المطلوب . وأما قوله : بل الأمور التى لا نهاية لها هى فى العدم ولها قوة وجود وكل ما حصل منها فى الوجود يكون متناهيا . فاعلم : أن ظاهر الكلام فيه سؤال . وهو أن العدم نفى محض . فكيف يقال : الأمور التى لا نهاية لها هى فى العدم ؟ والحكماء أشد الناس انكارا على من يقول : العدم شىء . وظاهر هذا الكلام انما يستقيم على هذا المذهب .

أما من ينكر كون العدم شيئا . فكيف يليق به هذا الكلام ؟ وجوابه : ان المراد من هذا الكلام : أن صحة حدوث الحوادث لا تنتهى الى حد لا ينفى الصحة ويحصل الامتناع . فعبر « الشيخ » عن هذا المعنى بهذه العبارة . وبعد الوقوف على المعنى ، فلا مشاحة فى العبارات . وهذا آخر الكلام فى هذا البرهان (٨)

***

البرهان الثانى على وجوب تناهى الأبعاد :

قال الشيخ : « لو كان بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء ، لكان لا يمكن أن تكون حركته مستديرة . فاذا اذا أخرجنا من مركزها خطا الى المحيط ، بحيث لو اخرج فى جهة قاطع خطا مفروضا فى البعد غير المتناهى على نقطة ، فانها اذا زالت تلك النقطة عن محاذاة المقاطعة الى المسامتة ، اذا صارت فى جهة أخرى ، فيصير بعدان . كان المركز مسامتا بها شيئا من ذلك الخط ، غير مسامت لشىء منه ، ثم يعود مسامتا فلابد من أول نقطة تسامت فى ذلك الخط وآخر نقطة تسامت عليها ، لكن أى نقطة فرضناها على خط غير متناه ، فانا نجد خارجا نقطة أخرى يمكننا أن نصلها بالمركز ، فيكون القطع الحاصل اذا بلغته النقطة صار مسامتا قبل اول ما سامته أو بعد آخر ما يسامت . لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود ، فالأبعاد غير (٩) المتناهية ممتنعة الوجود »

التفسير : تقرير هذا الدليل أن يقال : لو كان وجود بعد غير متناه معقولا ، لكان وجود خط غير متناه معقولا ، فلنفرض خطا لا نهاية له ، ولنفرض كرة خرج من مركزها خط متناه ، مواز لذلك الخط غير المتناهى ، فاذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازى مسامتا ، فنقول : انه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا . وهذه المسامتة أمر حادث . ففى الآن الذى هو أول آنات حدوث المسامتة لابد وأن يصير مسامتا لنقطة معينة لكن فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فيمتنع من ذلك أن كل نقطة فرضناها فى الخط غير المتناهى ، وحكمنا بأن تلك النقطة هى أول

---

(٨) الفصل : ص .

(٩) الغير : ص

نقطة المسامتة ، مع تلك النقطة التى فرضنا أنها أول نقطة المسامتة . فاذا فرض أن ذلك الخط ، غير متناه ، وجب أن يحصل فيه نقطة المسامتة ، وأن لا يحصل ذلك . وهذا جمع بين النقيضين . وهو محال . فثبت : أن ذلك الخط غير متناه ، يفضى الى المحال ، فوجب أن يكون ذلك الفرض محالا .

فان قيل : ما البرهان على أن المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية ؟ قلنا : برهانه مبنى على مقدمتين :

المقدمة الأولى : انه اذا كان الخط المتناهى الخارج من الكرة موازيا لذلك الخط غير المتناهى . فاذا استدارت الكرة ، انتقل ذلك الخط من الموازاة الى المسامتة . ثم لا تزال تلك الكرة تستدير وتنتقل تلك المسامتة من نقطة الى أخرى ، الى أن يصير ذلك الخط قائما على الخط الذى هو غير متناه . وذلك ظاهر .

والمقدمة الثانية : هى أن « أوقليدس » ذكر فى مصادرات المقالة الأولى من كتابه : ان لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم . واذا كان كذلك فلا نقطة يمكن فرضها فى الخط غير المتناهى ، الا ويمكننا أن نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم .

واذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول : ان ذلك الخط المتناهى اذا زال عن الموازاة الى المسامتة ، فاذا سامت نقطة ، انطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية وبين المركز .

ومن أراد أن يشاهد ذلك ، فليشكك ، حتى يجد ما ذكرناه محسوسا . ذلك يدل (على) أن المسامتة مع النقطة الفوقانية ، تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية .

ولقائل أن يقول : هذه الحجة بأن تدل على أنه لا نهاية للأبعاد ، أولى . وبيانه : ان أعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم ، فلنفرض

الكرة التى ذكرتموها — وهى غير كرة العالم — خرج من مركزها خط مواز لذلك المحور فاذا دارت الكرة حتى صار طرف هذا الخط المتناهى مسامتا لطرف هذا المحور ، فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة . ولا شك أن تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية أضيق منها ، يكون طرفه مسامتا لا محالة لنقطة ، فوق محور العالم . وذلك يدل على ما قلناه . ثم قالوا : ومما يدل على ذلك : أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف العالم الجسمانى ، فان بديهة عقلنا تحكم حكما جزما بأنا فى هذه الحالة لم نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا ، ولا يمكننا أن نشكك أنفسنا فى هذه القضية ، كما أنا يمكننا أن نشكك أنفسنا فى سائر البديهيات . فلو جاز الطعن فى أحد الجزمين ، لجاز فى البقية . وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة البديهيات ، لا جرم جزم العقل بها ، بل لابد من تصحيحها بالدليل ، لكن الدليل موقوف على البديهيات ، فيلزم الدور أيضا . فانا لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التى ذكرناها ، وعرضنا أيضا على عقولنا هذه المقدمات التى منها ركبتم هذين الدليلين ، وجدنا هذه المقدمة أقوى عند الفطرة الأولى فى العقل السليم الذى لم يتشوش بسبب اعتياد المحاولات والالف بتكثير الشكوك والشبهات .

وكذلك فان الذين بقوا على الفطرة الأولى ، يحكمون بصحة هذه المقدمات ، ولا يكادون يحكمون بصحة تلك المقدمات . فعلمنا : أن هذه المقدمة أولى بالقبول من تلك المقدمات .

***

قال الشيخ : « واذا كانت الأبعاد محدودة ، فالجهات محدودة فالعالم متناه ، فليس للعالم خارج خالى . واذا لم يكن خارج لم يكن له شيىء من الخارج . فالبارى تعالى والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان ، وعن أن يكونوا فى داخل أو خارج »

التفسير : من أجل أنه لما ثبت أن الأبعاد متناهية ، امتنع ان يحصل وراء تلك النهاية شيىء من الجهات . واذا ثبت أنه سبحانه وتعالى

منزه عن الحيز والجهة ، لأنه لو كان فى الجهة لكان اما أن يكون داخل العالم أو خارجه . والأول باطل . والا لزم أن يكون حالا فى هذه الأجسام أو محلا لها . وذلك محال . والثانى باطل . لأنه ثبت : انه لا جهة خارج العالم . فامتنع حصول شيىء فى جهة خارج العالم . ولما بطل القسمان ، ثبت : أنه سبحانه ليس فى شيىء من الجهة .

الفصل الرابع

فى

بيان أن الجهات لا تتحدد إلا بالمحيط والمركز

وتفاريع هذا الباب

المقصود من هذا الفصل : بيان أن الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز .

ولقد جاء اول هذا الفصل من هذا الكتاب بعبارة معقدة . وأنا أرى أن الأولى أن أعبر عنها بالعبارات المفهومة التى ذكرها فى سائر كتبه . فأقول : الجهة شيىء موجود ، بدليل أنه مقصد للمتحرك أو متعلق الاشارة الحسية . وكل ما كان كذلك فهو موجود . ثم نقول : وهى من الموجودات المحسوسة بدليل : أنها متعلق الاشارة الحسية . ثم نقول ايضا : وهى حد غير منقسم . اذ لو انقسم لكان المتحرك اذا وصل الى نصف ذلك المنقسم ثم بقى متحركا ، فان قلنا انه متحرك بعد الى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم . وان قلنا : انه يتحرك عن الجهة . فالجهة هى ذلك المنقسم ، وما وراءه خارج عن الجهة .

وههنا آخر الموضوع الذى غيرنا فيه لفظ الكتاب . وبعد ذلك فانا نذكر لفظ الكتاب وتفسيره بقدر الامكان :

***

قال الشيخ « كل جهة فهى نهاية وغاية ويستحيل ان تذهب الجهة فى غير النهاية . اذ لا بعد غير متناه . واذ لو لم يكن اليها اشارة

لما كان لها وجود . واذا كان اليها اشارة فهي حد ، ليست وراء ذلك . ولو كان حد ما امعنت اليه الجهة ، لم يحصل ، لم تكن الجهة موجودة لشيء »

التفسير المدعى : أن الجهة حد وطرف . لا يقبل القسمة .

و « الشيخ » احتج على صحة هذه القضية من وجهين :

الأول : انه يستحيل أن تذهب الجهة الى غير النهاية . لما ثبت أن القول بوجود بعد غير متناه محال . بل لابد لكل بعد من طرف وحد وقد يكون ذلك الطرف هو الجهة فى الحقيقة .

والثانى : انا أثبتنا الجهة بطريقين :

احدهما : كونها متعلق الاشارة الحسية . وكونها متعلق الاشارة الحسية يقتضى كونها حدا لا ينقسم . لأن ما لا نهاية لامتداده ، فان الحس لا يتناوله . فكون الجهة متعلق الاشارة الحسية ، يقتضى كونها فى ذاتها طرفا لا ينقسم ، وحدا لا ينقسم . وهذا هو المراد من قوله : واذ لم يكن اليها اشارة ، لما كان لها وجود .

واذا كان اليها اشارة ، فهي حد ليست وراء ذلك .

والطريق الثانى من الطريقين اللذين بهما حكمنا بثبوت الجهة : ان الجهة تكون مقصد المتحرك . بمعنى : أن المتحرك . يطلب الوصول اليه والحصول فيه . ولو كانت الجهة غير متناهية ، لامتنع كونها كذلك ، لأن الوصول الى غير المتناهى والانتهاء اليه محال . وهذا هو المراد من قوله : لو كان حد ما أمعنت اليه الجهة ، لو لم يحصل له حد ونهاية ، لم يكن الوصول اليه مطلوبا بالحركة ، فلم يكن مقصدا للمتحرك ، فلم تكن الجهة موجودة لشيء . وهذا هو تفسير هذه الألفاظ بقدر الامكان .

***

قال الشيخ : « فالعلو والسفل وما أشبه ذلك محدودة الأطراف . ولا محالة أن حده بخلاء أو ملاء . وستعلم أنه لا خلاء فهو اذن ملاء . وما بحد الجهة قبل الجهة . فلو كانت الجهات تتحد باجسام

كثيرة ، لكان السؤال باقيا فى اختلاف أحوالها ، بل يجب أن تكـون الجهات متحدة بجسـم واحد ، ليكون غاية أبعد والقرب منه محدودين . فان الاجسام التى تحتاج الى جهات متحددة ، تحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم لها ، وأن تكون اختلاف جهاتها بالقرب منه والبعد عنه ليس فى جانب دون جانب منه . اذ لا تختلف جوانبه بالطبع ، فيجب اذن ان تكون حاله فى اثبات الجهة مركز او محيط . لكن المركز يحـدد القرب ولا يحدد البعد ، لأن المركز الواحد يصلح مركزا لدوائر مختلفة الأبعاد ، فيجب أن يكون على سبيل المحيط . فان المحيط الواحد ، كما يحدد القرب منه ، كذلك يحدد البعد منه . وهـو المركز الواحـد المعين »

التفسـير : لما ثبت بالدليل الذى ذكرناه : أن الجهات أطـراف وحدود غير قابلة للقسمة ، نقول : هذه الحدود . اما أن تفرض فى الخلاء ، أو فى الملاء .

لا جائز أن تفرض فى الخلاء لوجهين :

احدهما : أن القول بالخلاء باطل — على ما سيأتى —

والثانى : أن الخلاء بعد متشابه الماهية . وكل ما كان كذلك ، امتنع أن تفرض فيه هذه الحدود بالطبع .

فثبت : أن هذه الحدود انما تفرض فى الملاء . فنقول : ذلك اما أن يكون جسما واحدا ، أو أجساما كثيرة . والثانى باطل . لأن تلك الأجسام اما أن تكون متباينة ، أو متداخلة . ويمتنع أن تكون متباينة ، لأن على هذا التقدير ، يكون كل واحد منها مختصا بجانب معين من الآخر ، على بعد معين من الآخر . فتكون تلك الجوانب والأحياز ، محـدودة بخواص ، لأجلها استحقت حصول تلك الأجسـام فيها ، فيكون تخصيص تلك الجهات بتلك الخواص ، متقدما على حصول تلك الأجسام فيها ، ومحدد الجهات لابد وأن يكون مقدما فى الوجود فى حصول تلك الجهات ، وأما ان كانت تلك الأجسام الكثيرة متداخلة ، كان المحيط كافيا فى ذلك

التحديد . وأما المحاط به فيقع حشوا فى هذا الباب . فثبت : أن الجسم المحدد للجهات لابد أن يكون واحدا . ونقول : هذا الجسم الواحد إنما يوجب تحديد الجهات على سبيل أن يكون محيطا .

ثم نقول : اختلاف الجهات . اما أن يحصل لاختلاف أجزاء المحيط ، او لا لهذا السبب . والأول باطل . لأنا سنقيم الدلالة بعد هذا على أن المحيط يجب أن يكون متشابه الطبيعة والماهية ، فيستحيل أن يكون أحد أجزائه مخالفا للآخر . ولما بطلت هذه الأقسام ، ولم يبق الا أن هـذا الجسم الواحد ، انما أوجب تحديد هذه الجهات ، بسبب أن المحيط كما يحدد القرب منه ، فكذلك يحدد البعد منه ، الا أن غاية البعد عنه هـو المركز ، ومركز كل كرة نقطة معينة .

واعلم : أن العيب فى هذه الحجة (هو) كون التقسيم غير منحصر فى النفى والاثبات . والضبط الذى ذكرناه (هو) اقصى ما يمكن ذكره . ومع ذلك فالتقسيم غير يقينى .

واذا عرفت هذا الأصل ، فاعلم : أنه يتفرع عليه مسائل :

المسألة الأولى
فى
أن الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد

قـــال الشـــيخ : « يجب ان يكون هذا الجســـم غير مفـــارق لموضعه ، والا فيحتاج الى جسم آخر ، تتحدد به الجهة التى يحتـــاج اليها ، اذا اعيد الى موضعه بطبعه او غير طبعه . فاذن لا يكون الجسم مبدا حركة مستقيمة ، لا بالقسر ولا بالطبع »

التفسير : الدليل على أن الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا الجسم ـ الذى هو الجسم المحدد للجهات ـــ هو : أن الحركة المستقيمة انما تحصل (اذا كان) هناك حيز متروك ، وحيز آخر مطلوب . وهذا المعنى انما يحصل اذا كان كل واحد من الحيزين مختصا بخاصة ، لأجلها كان

كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك السبب هو هذا الجسم المفارق ، لأن تلك الخاصية لما بقيت بعد مفارقة هـــذا الجسم ، امتنع كونها معللة بهذا الجسم ، فوجب أن يكون السبب جسما آخر ، فالجسم الذى فرضـــنا أنه هو المحدد للجهات (يكون هو) ليس بمحدد للجهات . هذا خلف .

فثبت : ان هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، لا بالقسر ولا بالطبع .

المسالة الثانية

فى

بيان احوال الأجسام المستقيمة

الحركة . بالنسبة الى هذا الجسم

قـــال الشـــيخ : « والأجســام المستقيمة الحركة ، فانهــا تحتاج الى جهات . وتكون جهاتها مختلفة بالقياس اليه . فمنها ما يأخذ نحوه ، فيكون متحركا عن الوسط الى المحيط ، ومنها ما يأخذ بالبعــد منه ، فيكون من نحو المحيط الى المركز »

التفســــير : الأجســام المستقيمة الحركة قسمان : منها ما يتوجه من المركز الى المحيط ـــ وهى الأجسام الخفيفة الصاعدة ـــ ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز . وهى الأجسام الثقيلة الهابطة .

المسالة الثالثة

فى

بيان ان هذا المحدد يجب أن يكون بسيطا

قال الشـــيخ : « ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منه ، فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . وحينئذ تكون محتاجة الى جهات محصـــلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجســم

وقبل تركيبه . هذا خلف »

التفسير : لو كان هذا الجسم مركبا من أجسام مختلفة الطبائع . لكان حال تركبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا . على الاستقامة ، ولكان حال انحلال تلك الأجزاء ، وتفرقها يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة . لكنا بينا فى المسألة الأولى : أن الحركة المستقيمة ممتنعة عليها .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : ان تلك الأجزاء ، وان كان كل واحد منها مخالفا للآخر ، فى ماهيته وحقيقته ، الا أن كل واحد منها يقتضى لذاته ان يكون متصلا بالآخر ، اتصالا لا يقبل الافتراق . وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة عليها ؟

وعندى : أن الأولى أن يقال (١) فى هذا الباب على وجه آخر (٢) : لو كان جرم الفلك مركبا ، لانتهى تحليل ذلك التركيب الى أجزاء ، يكون كل واحد منها فى نفسه بسيطا . ولو كان كذلك ، لكان شكل كل واحد من تلك الأجزاء كرة . ولو كان كذلك ، لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء . لكن الخلاء محال ، فكان القول بتركيب الفلك محالا .

فان قالوا : فهذا السؤال وارد أيضا على القول بأن الفلك (كان) بسيطا . لأن الأجزاء المفترضة فيه ، يكون كل واحد منها بسيطا . فوجب أن يكون شكل كل واحد منها هو الكرة . وحينئذ يعود المحذور المذكور .

نقول : هذا غير وارد علينا . لأن الفلك كان بسيطا واحدا فى ذاته ، كما هو عند الحس . بناء على القول بأن الجسم غير مركب من الأجزاء التى لا تتجزأ . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ تقتضى طباع ذلك الجسم الواحد ، أن يكون شكله هو الكرة . ثم بعد حصول شكل الكرة فى ذلك المجموع ، انه تفرض فيه الأجزاء لكن حصول الشكل الكرى لذاك المجموع ، يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الأجزاء المفترضة بعد ذلك . فهذا له

---

(١) يقول : ص

(٢) آخر وهو أن يقال : لو كان ... الخ : ص

عائق ومانع ، وبسبب أن حصول الجزء متأخرا على حصول الكل بالرتبة .

وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من أجسام مختلفة الطباع ، لأن على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة ، فلا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه . فظهر الفرق البابين

واعلم : أن هذا الفرق مبنى على أن الجسم البسيط شىء واحد فى نفسه . وأن التفريق احداث للاثنينية . لا أنه عبارة عن تبعيد المتجاورين . وسنبين فى أمثلة الجزء الذى لا يتجزأ : أن هذا القول باطل . فكان هذا الفرق المبنى عليه أيضا باطلا .

واعلم : أن ظاهر الكلام (عند) المنجمين (٣) يدل على أن الفلك مركب من اجزاء مختلفة الطباع . وذلك لأن عندهم طباع البروج مختلفة . بدليل (أن) أثر الكواكب فى بعضها ، بخلاف أثره فى الآخر ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات .

ولقائل أن يجيب عنه فيقول : لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير محسوسة ، تكون مركوزة فى فلك البروج ، وتختلف آثار هذه الكواكب المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة وهذا محتمل .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

اما قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام أقدم منه . فهذه هى الدعوى .

وأما قوله : فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . فهذا هو الدليل الذى ذكرناه . وهو أنها لو كانت مركبة ، لكانت قابلة للحركة المستقيمة . **ثم ههنا بحث** . وهو أن قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام أقدم منه . ان كان المراد من هذا التقدم : التقدم الزمانى ،

---

(٣) انظر فى علم النجوم ما كتبه الامام فخر الدين الرازى فى كتابه النبوات وما يتعلق بها وهو من كتب كتابه الكبير المسمى بالمطالب العالية من العلم الالهى . ولنا كتاب يسمى بعلم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب ، فى مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة .

فالحركة المستقيمة لازمة . لأن التقدم الزمانى انما يحصل لو كانت تلك الأجزاء غير مركبة . ثم انها تركبت على الشكل الفلكى . ولو كان الأمر كذلك ، لكان القول بالحركة المستقيمة لازما ، لا محالة . اما اذا كـان المراد بهذا التقدم هـو المتقدم بالطبع والرتبة ، وهو أن تلك الأجـزاء مختلفة فى الماهية ، الا أنها لماهياتها تقتضى أن يكون البعض ملتصـقا بالبعض ، على الوجه الذى يحصل من مجموعها شكل الفلك . فعلى هـذا التقدير لا يكون القول بالحركة المستقيمة لازما — على ما قررناه —

وأما قوله بعد هذا : « فتكون حينئذ محتاجة الى جهات تكـون محصلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه » هذا خلف .

واعلم : أن هذا مكرر . لأن المقصود : بيان انه لو جازت الحركة المستقيمة عليها ، لكانت الجهات متحددة ، لا بهذا الجسم ، بل بجسم آخر . وهـذا عينما ذكره فى المسـألة الأولى ، فيكون ذكره تكريرا من غير فائدة .

الفصل الخامس

في

أحكام الأجسام البسيطة والمركبة

قال الشيخ : « واعلم : أن كل جسم اما بسيط — أى غير مركب من أجسام مختلفة الطباع — واما مركب منها . والأجسام البسيطة قبل الأجسام المركبة »

التفسير : المقصود من عقد هذا الفصل : شرح خواص الأجسام البسيطة . وقبل الخوض فيها ، فانه يجب تفسير الجسم البسيط . فنقول : الجسم اما أن تكون حقيقته أنها تتولد من اجتماع أجسام ، يكون كل واحد منها مخالفا للآخر فى صفته وطبيعته ، واما أن لا يكون كذلك . فالأول هو المركب ، والثانى هو البسيط .

واذا عرفت هذا ، فلنشرع الآن فى ذكر خواص الأجسام البسيطة :

المسألة الأولى

فى

بيان ان لكل جسم بسيط حيزا طبيعيا

قال الشيخ : « كل جسم بسيط ، فانه لو ترك وطباعه غير مقسور ، لاختص بحيز . فاما أن يكون عن طبعه أو عن غير طبعه . لكنا قلنا : ليس عن غيره ، فهو عن طبعه »

التفسير : كل جسم بسيط . فانا اذا فرضناه خاليا عن كل ما يصح كونه خاليا عنه ، فانه لابد له من حيز معين ، وجهة معينة ، ولابد له من سبب . وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة ، أو غيرها ،

والثانى باطل . لأنا فى هذا الفرض قد ازلنا كل العوارض المفارقة . فبقى أن يكون السبب هو الأول .

ولقائل أن يقول : كما أن ذلك الجسم ، اختص بالحصول فى ذلك الحيز المعين ، فكذلك اختص بالطبيعة التى توجب حصوله فى ذلك الحيز ، فان وجب تعليل الحصـــول فى الحيز المعين بالطبيعة ، وجب تعليل الاختصاص بتلك الطبيعة ، بطبيعة أخرى . ولزم التسلسل .

فان قلتم : الأحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة ، هى التى أعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها ، فلم لا يجوز أيضـــا أن يقال : الأحوال السابقة على حصول هذا الجسم فى هذا الحيز ، هى التى أعدت هذا الجسم لأن يحصل فى هذا الحيز المعين ؟ وأيضا : فالقطرة المعينة من الماء ، مختصة بحيز معين من أجزاء كلية الماء . وما ذلك الا لأن الأحوال السابقة ، أعدت تلك القطرة للحصول فى ذلك الحيز المعين من أجزاء كلية حيز الماء ، فلم لا يجوز مثله فى كلية الماء أن يكون كذلك ؟

والذى يحقق ذلك ههنا : أن جماعة من الحكماء . قالوا : ان الفلك لما استدار على ما فى جوفه ، عرض لما قرب منه أن صار حارا بســـبب قوة حركة الفلك ، وعرض لما بعد منه ، أن صار باردا . وعلى هـــذا التقدير . فاختلاف طبائع هذه الأجرام ، معلل باختلاف أمكنتها . وعنـــد « الشـــيخ » اختلاف أمكنتها معلل باختلاف طبائعها ، فلما لم يبطل بالدليل قول هؤلاء ، لم يصح الذى ذكره « الشيخ »

***

قال الشيخ : « وكذلك فى كيفيته وشكله وكميته »

التفســـير : انه لما بين بالدليل الذى ذكره : أن كل جسم فلابد له من حيز طبيعى ، بين أن ذلك الدليل بعينه يوجب أن يكون لكل جسم مقدارا طبيعيا ، وشكلا طبيعيا ، وكيفية طبيعية . الا أنا نقول : السؤال على الكل : ما ذكرناه .

قـــال الشـــــيخ : « وقـــد يعتبر فى الكيف والشـــكل والكم . اما فى الكيف فكالماء يسخن ، واما فى الكم فكالماء يتخلخل ، واما فى الشكل فكالماء يكعب . وقد يفعل مثل ذلك فى الوضع ، كالغصن يجر الى غير موضعه »

التفســـــير : لما بين أنه لابد لكل جســـم من أين طبيعى ، وكيف طبيعى ، وشكل طبيعى ، ووضع طبيعى ، بين أن هذه الأحوال ، قــد تغير بالقسر ، وذكر أمثلتها . وهو كلام ظاهر .

المسالة الثانية

فى

بيان أن الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة

قـــال الشـــيخ : « كل شكل تقتضـــيه طبيعة سيطة ، فاجزاؤه متشاكلة . ولا شىء مما ليس بكرة ، أجزاؤه متشاكلة . فكل شكل طبيعى لجسم بسيط : كرة »

التفسير : لما بين فيما مضى : أن كل جســـم بسيط ، فلابد له من شكل طبيعى ، بين ههنا : أن ذلك الشكل الطبيعى هو الكـــره . وتقريره : أن كل شكل طبيعى تقتضيه طبيعة بسيطة ، فأجزاؤه متشاكلة . ولا شىء مماً ليس بكرة ، أجزاؤه متشاكلة . ينتج من الضرب الأول من الشكل الثانى : أنه لا شىء من الشكل الذى تقتضيه طبيعة بسيطة ليس بكرة . وسلب السلب ايجاب . فيلزم ان كل شكل طبيعى لجسم بسيط هو كرة .

ولقائل أن يقول : قولكم : ان كل شكل تقتضيه طبيعة بســـيطة ، **فاجزاؤه متشاكلة ، منقوض بصور كثيرة :**

---

(٤) فيلزم فيلزم فكل شكل ... الخ : ص

الصورة الأولى : أن الشكل الكرى يقتضى الطبيعة البسيطة . ثم ان الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب . ومقعرها يخالف محدبها فى أمور :

أحدها : المساحة . فان المساحة محدب كل كرة ، أعظم من مساحة مقعرها .

والثانى : أن محدب كل كرة موصوف بالتحدب ، ومقعرها موصوف بالتقعر . وذلك أمران مختلفان متضادان .

والثالث : أن كل فلك فانه يماس بمقعره شيئا ، وبمحدبه شيئا آخر ، على سبيل الوجوب .

وهذه أحوال مختلفة الصور .

والصورة الثانية : أن كل فلك فهو جرم بسيط واحد . ثم ان جرم الكواكب مركوز فى بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض . فطبيعة ذلك الفلك واحدة ، وقد اختلفت الآثار .

والصورة الثالثة : اذا انفصل الفلك الخارج (عن) المركز ، عن كلية كل فلك . بقى متممان : أحدهما : من داخل ، والآخر : من خارج . وكل متمم ، فانه يكون متمم الثخن . لا محالة . فههنا الطبيعة واحدة ، وقد اختلفت الآثار .

والصورة الرابعة : المادة التى يتولد منها بدن الحيوان . اما أن تكون بسيطة أو مركبة . فان كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها ، يجب أن تفيد أثرا متشابها (واذا أفادت) وجب أن يكون شكل الحيوان هو الكرة . هذا خلف . فان كانت المادة مركبة ، والمركب مركب عن البسائط ، وكل واحد من تلك البسائط يجب أن يكون كرة . فيلزم أن يكون الحيوان كرات ، مضمومة بعضها الى بعض ، هذا خلف .

والصورة الخامسة : أن كل واحد من الأجزاء المفترضة فى كلية جرم الفلك : بسيط ، فيلزم أن يكون شكل كل واحد منها شكل الكرة . وذلك يمنع كون الفلك كرة . وعذرهم : أن الجزء انما يحصل بعد حصول الكل ، وكونه كذلك يمنع من كون الفلك كرة : ضعيف . لأنه بناء على أن الجسم البسيط شىء واحد فى نفسه . فان التفريق احداث لتلك الأجزاء . وهذا

عندنا باطل . لأن (٢) التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين . وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل .

السؤال الثاني : نقول : لو كان شكل البسيط هو الكرة ، لوجب أن يكون شكل المركب أيضا هو الكرة . لأن المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة . فان كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل ، لم يكن شيء منها مانعا للآخر عن هذا التأثير ، ان لم يكن معينا له عليه . وحينئذ يلزم الكلام المذكور .

فان قالوا : السبب في كون هذه المركبات خالية عن هذا الشكل اليابس محيط الشكل ، فاذا انفصل عن الكرة اليابسة قطعه ، بقيت تلك القطعة بعد انفصالها في ذلك الشكل . وشكل قطعه الكرة ، لا يكون كرة . فلهذا السبب بقيت هذه المركبات عارية عن هذا الشكل .

فنقول : فعلى ما ذكرتم : طبيعة تلك القطعة من الأرض ، موجبة لليبس وموجبة للشكل الكرى . وذلك التيبس عائق عن هذا الشكل ، فيلزم كون الطبيعة الواحدة ، موجبة لأثرين متضادين متغايرين دفعة واحدة . وذلك محال .

المسألة الثالثة
في
بيان أن العالم واحد

قال الشيخ : « بسائط العالم يحتوي بعضها على بعض ، متأدية الى حصول كرة واحدة »

التفسير :

الحجة الأولى : انه لما ثبت أن البسائط كرات ، وجب أن يكون بعضها محيطا بالبعض على وجه يحصل من مجموعها كراة واحدة ، لأنها لو كانت متباينة ، لزم وقوع الخلاء . وذلك محال.

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الخلاء محال . ثم ان سلمناه ، فلم

---

(٢) بل : ص

لا يجوز أن يقال : ان هذه الافلاك التسعة ، مع ما فيها من العناصر ، تكون مركوزة فى ثخن فلك آخر ، كما تكون كرة التدوير ، مركوزة فى ثخن الفلك الحامل ، ويكون ذلك فى ثخن ذلك الفلك ألف الف من الكرات . كل واحد منها مثل هذا الفلك نسميه بالفلك الأعظم ؟ أو (٣) نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك الكبير أيضا مركوزا فى ثخن فلك آخـــر ؟ وعند هذا يظهر أن الحق ليس الا قوله سبحانه : « وما يعلم جنود ربك الا هو (٤) »

***

قال الشـــيخ : « الجزء من الجسم الطبيعى مكانه بالعدد غير مكان الجزء الآخر ، ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكـــانا واحدا مشتركا ، يكون امكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان ، فيجب اذن أن لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ، ليس من شـــأن جملة المكانين أن يصيرا مكانا للجملة ، فاذن المكان العام واحد ، فاذن لا مركز لثقلين فى عالمين ، فاذن أجـــزاء العالم الكلى فى أحياز مترادفة . فجملة العالم : واحد ، متناه »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على أن العالم واحد .

وتقريره : أن الأجســـام البسيطة متساوية فى الطبيعة والماهية ، والمتساويات فى الطبيعة والماهية يجب أن تكون مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة . اذ لو لم يكن كذلك ، لكانت متباينة بالطبع ، فحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية فى تمام الماهية والطبيعة ، مختلفة فى الآثار واللوازم وذلك محال .

واذا ثبت هـــذا ، ظهر أنه لو حصل أرضان فى عالمين ، لكـــان حصولهما فى ذينك العالمين ، اما أن يكون بالطبع ، أو بالقسر . والأول

---

(٣) بل : ص

(٤) المدثر ٣١ .

محال . لما ثبت أن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية ، يمتنع أن تكون متباينة بالطبع . والثانى محال . والا لزم أن يكون ذلك القسر دائما . وانه محــال .

فثبت : أنه يمتنع حصول أرضين فى عالمين ، وحصول نارين ـ فثبت : أن العالم واحد .

ولقائل أن يقول : ألستم تقولون : ان الصورة الأرضية أمر مغاير للبرد واليبس والكثافة ، وأنه معنى حال فى المادة يوجب هذه الأحوال الثلاثة ، لولا العائق ؟ **وايضا** : فمذهبكم ومذهب كل عاقل : أن الأشــياء المختلفة فى تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم ، واذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز وجود أرضين فى عالمين بحيث تكون الصورة المقومة لكل واحــدة منهما مخالفة بالماهية للصورة المقومة للاخرى ، وان كانتا مشتركتين فى البرد واليبس والكثافة ؟ واذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من كون احدي الأرضين فى هذا العالم ، وكون الأرض الثابتة فى العالم الآخر بالطبع ، اختلاف المتماثلات فى اللوازم ؟

ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون حصول كل واحدة من الأرضين فى عالم آخر بالقسر ؟ **وقوله** : « **القسر لا يدوم** » باطل . كما أن الأفلاك الثمانية متحركة بطباعها من المغرب الى المشرق . ثم ان الفلك الأعظم يحركها على سبيل القسر من المشرق الى المغرب .

***

فهذا تمام الكلام فى هذا الباب **ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب** .

اما قوله : « الجزء من الجسم الطبيعى (٥) مكانه بالعدد ، غير مكان الجزء الآخر ، ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان »

فاعلم : أن المراد منه : انه لما كانت الأرض جسما مخصوصا ، له

---

(٥) الجسم البسيط : ع

طبيعة مخصوصة . فهذه القطعة من الأرض ، وتلك القطعة الأخرى — وان كان مكان كل واحد منهما مغايرا لمكان الآخر — الا أنه يجب أن تكون تلك الأجزاء المجتمعة اجتماعا ، تكون مكان كل واحد من تلك الأجزاء أجزاء لمكان الكل . اذ لو لم نكن كذلك ، لكانت الأشياء المتساوية فى تمام الماهية ، مختلفة فى اللوازم . وهى الأمكنة المتباينة ، والأحياز المختلفة .

واعلم : أن قوله « ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها ، الا الى جهة واحدة ، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها (٦) كأجزاء من ذلك المكان »

فاعلم : أن حركة هذا الكلام قضية واحدة متصلة . ومقدمها : هو قوله « اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة » وتاليها : قوله « تكون أمكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان » وحاصله يرجع الى ما ذكرنا من أن مكان الجزء يجب أن يكون جزء مكان الكل . أما قوله « لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا » فهذا حشو وقع بين مقدم المتصلة وتاليها . والغرض منه : ذكر مثال لكون الطبيعة واحدة . وهو كل أشياء يستحيل أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا . وأما قوله « فيجب اذن ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شأن جملة المكانين أن يصيرا مكانا للجملة » فاعلم : أن هذا هو الكلام الأول . الا أن قوله : يجب لا تكون تلك الأمكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الجملة (هو) سلب للسلب . وسلب السلب : اثبات . فيكون معناه : أن أمكنة تلك الأجزاء يجب ان تكون بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل ، فيكون هذا الكلام عين ما تقدم .

---

(٦) كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان : ع

والعجب من « الشيخ » فى كثرة اقدامه على التكرير فى مثل هذا الكتاب الصغير .

وأما بيان أنه يمتنع حصول أرضين فى عالمين على سبيل القسر ، فلم يتعرض له . وكأنه كرر الكلام فى أحد القسمين ، وأهمل القسم الآخر . وهذا عجيب . وأما قوله « فاذن لا مركزين لثقيلين فى عالمين » فهذا هو التصريح بالمطلوب . وهو ظاهر .

الفصل السادس

فى

نفى الخلاء ونفى الملاء

قال الشيخ : « وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء . فانه لو كان الملاء (١) موجودا ، لكان أيضا متناهيا . ولو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه أبعاد فى كل جهة . وكان يحتمل الفصل فى جهات كالجسم ، فحينئذ اما أن تكون أبعاد الجسم تداخل ابعاده ، واما ان لاتكون . فان لم تداخلها كان ممانعا . وكان ملاء . هذا خلف . وان داخلها دخل بعد فى بعد ، فحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . هذا خلف »

التفسير : انه ليس خارج العالم ملاء ، ولا خلاء . أما نفى الملاء ، فقد احتج عليه بأن ذلك الملاء لو كان موجودا ، لكان متناهيا . بناء على ما سبق ذكره من الدلالة على تناهى الأبعاد .

ولقائل ان يقول : ان تلك الدلالة دلت على تناهى الأبعاد ، سواء كانت تلك الأبعاد فى الملاء أو فى الخلاء . فانْ اكتفيت فى نفى الملاء خارج العالم بتلك الدلالة ، فاكتف أيضا فى نفى الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة أيضا . فان ذلك الدليل قائم بعينه فى الصورتين .

وللمصنف أن يقول : انى أعول فى نفى الملاء خارج العالم على ذلك الدليل ، وأعول فى نفى الخلاء مع ذلك الدليل على دلائل أخرى . وأما نفى الخلاء خارج العالم ، فاعلم : أن الدليل المذكور فيه لا يختص بنفى الخلاء خارج العالم ، بل هو يدل على نفى الخلاء مطلقا .

وتقريره : أنه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له مقدار

---

(١) الخلاء : ع

وابعاد ممتدة فى جميع الجهات . وهذا محال ، فالقول بحصـــول الخلاء خارج العالم محال .

أما المقدمة الأولى وهى قولنا : انه لو حصل الخلاء ، لكان موجودا له مقدار وامتداد فى الجهات ، فيدل على صحتها وجوه :

الأول : انا نعلم بالبديهة : أن الخلاء الذى يكون بمقدار ذراع ، نصف الخلاء الذى يكون بمقدار ذراعين ، وثلث ما يكون بمقدار ثلاثة أذرع . وكل ما له نصف وثلث وربع ، يكون ممسوحا بمقدار (وكل ما كان ممســـوحا بمقدار) فانه لا يكون نفيا محضا وعدما صرفا . فان من المعلوم بالبديهة : أن العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع ، ولا يكون موصوفا بالأقل والأكثر والزائد والناقص والمساحة والتقدير .

والثاني : **ان الخلاء يمكن الاشارة الحسية اليه** . فيقال : الخـــلاء من ههنا الى هناك ، طوله كذا وكذا . وكل ما كان متعلق الاشارة الحسية اليه ، امتنع أن يكون عدما محضا ، ونفيا صرفا . وأيضا : فقولنا : من ههنا الى هناك ، اشارة الى المقدار والطول . وهذا حكم عليه بكونه موجودا له **مقدار وامتداد** (*)

والثالث : ان الخلاء قد يحكم عليه بأنه حصل الجسم فيه . ثم يقال : خرج الجسم عنه وانتقل الى خلاء آخر . والخلاء المحكوم عليه بكونه مقرا للجسم وبان الجسم قد حصل فيه تارة ، وانتقل عنه الى خلاء آخر . ذلك لا يعقل فى العدم المحض والنفى الصرف . فان حصول الجســـم فى العدم المحض ، وانتقاله من عدم الى عدم آخر ، غير معقول .

والرابع : هو انا اذا قلنا : الخلاء (هو) الذى من ههنا الى هناك فقولنا ههنا وهناك ، اشارة الى فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذى يكون خارجا عنه . كما اذا قلنا : هذا السطح من ههنا الى هناك .فان قـــولنا ههنا وهناك ، اشارة الى فصل مشترك بين هذا السطح وبين الســـطح الخارج عنه ، المتصل به . فكما أن ايقاع الفصل المشترك فى الســـطح يدل قطعا على كون ذلك السطح أمرا موجودا ، فكذلك ايقاع الفصـــل

المشترك فى الخلاء ، وجب أن يدل قطعا على كون الخلاء موجودا ، له مقدار وامتداد فى الجهات .

فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية : أنه لو حصل الخلاء خارج العالم ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له قدر وامتداد فى الجهات .

واذا عرفت هذا . فنقول : قوله : لو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه أبعاد فى كل جهة (هو) اشارة الى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلائل . وقوله : وكان يحتمل الفصل فى جهات (هو) اشارة الى ما ذكرناه وقررناه فى الوجه الرابع .

وأما المقدمة الثانية وهى قولنا : الخلاء لا يمكن أن يكون موجودا ، له قدر وامتداد فى الجهات . فالذى يدل عليه : انه لو حصل هذا الخلاء ، لكان اما أن يمتنع أن يدخل فيه الجسم أو يمكن . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجوده . وانما قلنا : أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال ، لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذى يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم ان يكون الخلاء ملاء . هذا خلف .

وانما قلنا ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال . لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذى يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم أن يكون الخلاء ملاء . هذا خلف . وانما قلنا : ان القول بامكان دخول الجسم فيه محال أيضا . لأن بتقدير حصول هذا الدخول ، لكان اما ان يكون البعدان باقيين ، أو يكونا معدومين . أو يكون بعد المتمكن باقيا ، أولا (٢) يكون بعد المتمكن باقيا . والقسم الأول باطل . لأن بتقدير نفوذ بعد الجسم فى بعد الخلاء ، يحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . وذلك محال . والقسم الثانى باطل أيضا . لأنه يقتضى أن يكون المتمكن المعدوم حاصلا فى مكان

---

(٢) باقيا ولا يكون : ص

معدوم . والقسم الثالث محال ، لأنه يقتضى أن يكون المتمكن الموجود حاصلا فى مكان معدوم . والقسم الرابع محال أيضا . لأنه يقتضى أن يكون المتمكن المعدوم حاصلا فى مكان موجود . وهو محال .

ولما ثبت بالدليل : أن بتقدير نفود بعد الجسم فى بعد الخلاء ، لابد وأن يكون الخلاء فى أحد هذه الأقسام الأربعة ، وثبت أنها بأسرها باطلة فاسدة ، ثبت أن القول بنفود بعد الجسم فى بعد الخلاء محال .

واعلم : أن « الشيخ » أبطل القسم الأول ، واهمل ذكر الأقسام الثلاثة الأخيرة ، لظهور فسادها .

ولقائل أن يقول : أتدعى أن القول بنفود بعد فى بعد محال فى بديهة العقل ، أو تسلم انه لابد فى بيان امتناعه من الدليل ؟ فان ادعيت انه معلوم الامتناع فى بديهة العقل ، فاكتف بهذه الدعوى ، واترك الاستدلال . وأيضا : فالقائلون بالبعد يدعون البديهة فى صحة ذلك . فانهم يقولون بالبعدية . فعلم بالبديهة : أن بين طرفى الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا ، فانه هو الذى ينفد جرم الماء فيه . فاذا خرج الماء من الطاس ، وانتقل الهواء اليه ، فانه ينفد بعد الهواء فى ذلك البعد الممتد بين طرفى الطاس . فهؤلاء يدعون البديهة فى صحة ذلك . وليس ادعاؤكم أن امتناعه معلوم فى بديهة العقل بأولى من ادعائهم أن معلوم الصحة فى بديهة العقل .

وأما ان ادعيتم الاستدلال ، فنقول : ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على ذلك . فان المعقول من نفود أحد البعدين فى الآخر : هو أنه لا يبقى واحد منهما مباينا عن الآخر ، ولا يكون مجموعهما أزيد مقدارا من الواحد ، والا لم تكن كلية أحدهما نافدة فى كلية الآخر . فان كان المراد من نفود بعد فى بعد ، ليس الا هذا . وهو أن لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار الواحد . ثم انكم ان ادعيتم أن ذلك باطل ، كان ذلك اعادة للدعوى من غير دليل .

والحاصل : أن نفود البعد فى البعد ، يقتضى زيادة المدد ، ولكنه

لا يقتضى زيادة المقدار ، والا لما كان النفوذ حاصلا . فان ادعيتم أن عند نفود البعد فى البعد لابد وأن تحصل زيادة العدد . فهذا مسلم . ولكن لا يضرنا . وان ادعيتم أنه لابد وأن تحصل زيادة المقدار فهو باطل . لأن معنى النفوذ هو أن لا يبقى شىء من أحدهما مباينا لشىء من الآخر . وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة فى المقدار .

فثبت : أن هذه الحجة ضعيفة . ولنا عليه أسئلة أخرى ذكرناها فى الكتاب الكبير (٣) .

***

قـــال الشـــيخ : « والأجســـام المحسوسة يمتنع عليها التداخل من حيث لا يصح أن يتوهم عليها التداخل . وهى الأبعاد ، فانها لأجل أنها أبعاد تتمانع عن التداخل لا لأنها بيض أو حارة أو غير ذلك . فالأبعــاد لذاتها لا تتداخل »

التفسير : هـــذه هى الحجة الثانية على امتناع تداخل الأبعاد . وتقريرها : أن بديهة العقل حاكمة بأن هذه الأجسام الكثيفة متمانعة عن التداخل . ثم قال «الشيخ» : علة هذا الامتناع هى أنها أبعاد ، لا أنها بيض أو حارة أو غير ذلك . وهذا الكلام فى غاية الرخاوة . فان حاصل هذا الكلام : أن الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية ، لا أمر مغاير للبعدية . وهذا ادعاء نفس محل النزاع . فان الخصم يقول : مذهبى أن المانع منه أمر ســـوى نفس البعدية . وتمام تقرير هذا السؤال : هو أن العلم بأن المانع هو نفس البعدية لا غير ، اما أن يكون علما بديهيا أو استدلاليا . فان كان بديهيا كان العلم بامتناع نفود بعد فى بعد يكون بديهيا . وكان هذا ادعــاء البديهة فى عين محل النزاع . وان كان استدلاليا ، فلابد فيه من الدليل . وهو لم يذكر شيئا البتة .

---

(٣) فى هامش المخطوطة : فى المطالب العالية .

وأيضا : فللقائل أن يقول : انا نرى الجسم كل ما كان أشد كثافة ، كان النفوذ فيه أسهل . والخلاء هو المقدار العارى عن جميع جهات الكثافة الكلية ، فلم لا يجوز أن يقال : المانع من هذا النفوذ هو الكثافة ، ولما لم تحصل الكثافة البتة فى الخلاء ، لا جرم لم يمتنع نفوذ غيره فيه ؟ وبالجملة : منحن فى مقام السؤال يكفينا مجرد المطالبة ، وعليكم اقامة البرهان القاطع على أن هذا الامتناع لا يوجبه الا مجرد البعدية . وهم لم يذكروا فيه خيالا ، فضلا عن الحجة والبرهان .

***

قال الشيخ : « بل يجب ان يكون مجموع بعدين اعظم من الواحد ، كجموع واحدين أكثر من واحد وعددين أكثر من عدد ، ونقطتين أكثر من نقطة ، لأن النقطة لا حصة لها فى الكبر ، بل فى العدد . والبعد له حصة فى الكبر ، كالعدد له حصة فى الكثرة »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على امتناع تداخل الأبعاد . وتقريرها : ان مجموع البعدين يجب أن يكون أعظم من الواحد ، قياسا على ان مجموع واحدين أكثر من واحد ، وعددين أكثر من عدد واحد . وللقائل أن يقول : انكم بينتم فى علم المنطق : أن التمثيل باطل ، وأنه لا يلزم من ثبوت حكم فى موضع ، ثبوت مثله فى موضع آخر . هذا اذا ذكر بين الصورتين معنى جامع . وأما ههنا فأنتم قسمتم احدى الصورتين على الأخرى ، ولم تذكروا جامعا خياليا . فكان هذا القياس أضعف بكثير من أقيسة الفقهاء والنحويين ، فكيف يجوز الالتفات اليه ؟

والذى يحقق هذا : هو أنا نعلم ببديهة : أن مجموع الواحدين أزيد من الواحد وحده . فهل نعلم ببديهة العقل : أن مجموع البعدين اللذين ينفذ أحدهما فى الآخر ، يكون أزيد مقدارا من البعد الواحد ؟ ومعلوم أن ذلك باطل . فان بديهة العقل حاكمة بأن بتقدير النفوذ يمتنع حصول الزيادة ، الا اذا قيل : ان القول بالنفوذ معلوم الامتناع فى بديهة العقل . وحينئذ

يكون هذا رجوعا الى ادعاء البديهة فى أول الدعوى ، ومعلوم أنه باطل .

أما قوله « ومجموع نقطتين أكثر من نقطة . ليس أكثر من نقطة . لأن النقطة لا حصة لها فى الكبر ، بل فى العدد . والبعد له حصة فى الكبر ، والعدد له حصة فى الكثرة » فاعلم : أن هذا جواب عن سؤال مقدر . وهو أن يقال : أليس اذا فرضنا أن (شبكنا) خطا من خط آخر بطرفه ، فطرفا الخطين قد صارا واحدا فى الوضع والاشارة . وذلك يقتضى تداخل تينك النقطتين بالأسر ، فاذا جوزتم تداخل النقطتين ، فلم لا يجوز تداخل البعدين ؟ واجاب عنه : بأن النقطة ليس لها مقدار ، فلا يلزم من اجتماعهما حصول الزيادة فى المقدار . وأما البعد فله مقدار ، فيلزم من اجتماع البعدين حصول الزيادة فى المقدار .

ولقائل ان يقول : هذا الجواب ضعيف . وبيانه من وجهين :

الأول : ان اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة فى المقدار ، اذا لم تكن كلية أحدهما نافذة فى كلية الآخر . أما اذا حصل النفوذ بالكلية ، فهناك يمتنع حصول الزيادة فى المقدار . فثبت : أن ادعاء أنه يلزم من اجتماع البعدين ، حصول الزيادة فى المقدار ، انما يصح لو ثبت أن نفوذ بعد فى بعد محال . وان كانت هذه المقدمة بديهية ، فاتركوا هذه التطويلات ، وان كانت برهانية فأنتم بينتم امتناعها بقولكم : ان اجتماع البعدين يوجب الزيادة فى المقدار . ونحن بينا أن هذا انما يصح لو ثبت امتناع النفوذ على الأبعاد ، فلزم توقف الدليل على المدلول ، والمدلول على الدليل . وهو باطل .

والوجه الثانى : هو أنه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين ، فكذلك يعقل تماس السطحين بخطين ، وتماس الجسمين بسطحين . وعند حصول هذا التماس ، يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين ، مع أن مقدار الخطين ليس أزيد من مقدار الخط الواحد ، ومقدار السطحين ليس أزيد من مقدار السطح الواحد ، فاذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز مثله فى هذا الموضع ؟

فان قالوا : الخطان اذا تداخلا ، فانما يتداخلان فى جانب العرض . فالخط لا مقدار له فى جهة العرض ، والسطحان اذا تداخلا فانما يتداخلان فى جانب العمق ، والسطح لا مقدار له فى جانب العمق . فثبت : أن الأشياء التى ينفذ بعضها فى بعض فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار الذى حكمنا عليه بالتداخل ، بخلاف مسألتنا هذه . فان الأبعاد لو تداخلت لكان لها مقدار من حيث انها صارت متداخلة ، فوجب أن يحصل الازدياد فى المقدار . فنقول : حينئذ يعود البحث الأول وهو أن الازدياد فى المقدار ، انما يحصل لو امتنع النفوذ بالكلية ، وأنتم بينتم امتناع النفوذ بالكلية على وجوب الازدياد فى المقدار ، فيلزم الدور . وهو محال .

***

قـــاول الشــــيخ : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كـــان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تتعين . والأجسام التى فى الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط ، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة . اذ لذاته ليس له جهة ، بل بحسب شىء آخر »

التفســـــير اعلم : أن هـــذه هى الحجة الثانية على نفى الخلاء . وتقريرها : أن **نقول : لو** حصل الخلاء خارج العالم ، لكان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء فى تمام الماهية ولوازمها . ولو كان كذلك ، لكان حصول العالم فى بعض أجزاء ذلك الخلاء مع جواز حصوله فى سائر أجزاء ذلك الخلاء ، ترجيحا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح (٤) وانه محال . **فنفتقر فى تقرير هذه الحجة الى مقدمات :**

المقدمة الأولى : انه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء غير متناه .

ولقائل أن يقول : لم قلتم : انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء ؟ فلم لا يجوز أن يقال : الخلاء الموجود (هو) مقدار متناه . وهـــو

---

(٤) ذكر الشارح أدلة القائلين باستواء طرفى الممكن من غير مرجح فى المطالب العالية فى أكثر من كتاب منه .

المقدار الذى يحصل فيه جسم العالم . وأما الخارج عنه ، فلا خلاء ولا ملاء ؟ وعند هذا لا يمكنكم أن تقولوا : لم حصل العالم فى هذا الجزء من الخلاء دون سائر الأجزاء ؟

المقدمة الثانية : هب أنا نقول : الخلاء لا نهاية له . لكن لم قلتم : ان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء ؟ وهذه المقدمة لابد عليها من دليل وحجة . وذلك لأن الخلاء موجود ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه .

فتحصل (أن) هناك أمور ثلاثة .

احدها : الأبعاد المفروضة فى ذلك الخلاء .

وثانيها : كون الخلاء قابلا لتلك الأبعاد .

وثالثها : ذات الخلاء . وهو (أن) الأمر الذى عرضت له قابلية ذات الخلاء لتلك الأبعاد . هو أيضا (من) أمور عارضة لتلك الذات ، لأن قابلية الشىء للشىء : نسبة بين ذات القابل وذات المقبول . والنسبة بين الشيئين : مغايرة لهما ، ومتأخرة عنهما .

فثبت : أن قابلية الأبعاد : مغايرة للذات التى عرضت لها هذه القابلية .

واذا ثبت هذا فنقول : هب أن أجزاء الخلاء متساوية فى هذه الأبعاد ، وفى قابليتها لهذه الأبعاد . لكن لم قلتم : ان تلك الأشياء التى هى الأمور المفروضة لهذه القابلية متساوية فى تمام الماهية ؟ فان هذه المقدمة غير بديهية ، بل لابد فى تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان . والقوم ما ذكروا فى هذا الباب خيالا ، فضلا عن الحجة والبرهان .

المقدمة الثالثة : هب أنا قلنا : ان أجزاء الخلاء متساوية فى تمام الماهية ، لكن لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار خصص تحصل العالم فى بعض أجزاء الخلاء دون البعض بمجرد ارادته . وحينئذ يرجع هذا الكلام الى انه هل يعقل (أن يكون) موجودا مؤثرا بالقصد والاختيار ، بحيث يرجع أحد طرفى الممكن على الآخر ؟

والكلام فى هذه المقدمة يرجع الى الكلام الذى يتمسك به الحكماء فى مسألة القدم — وهو مشهور —

المقدمة الرابعة : هب أن القول بالفاعل المختار باطل . الا أنا نشاهد أن كل واحد من الأشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية ، مختص بصورة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص ، مع لا يمتنع فى العقل أن يحصل خلاف ذلك وضده . فاختصاص كل واحد من الأجسام السفلية بصفاتها الخاصة . اما ان يكون ، لأنه وقع ذلك من غير مرجح ، أو أن كان لابد له من مرجح ، لكن ذلك المرجح فاعل مختار ، أو ان كان ذلك المرجح موجبا بالذات ، الا أن كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر . والحادث المتقدم أعد المادة لقبول الحادث المتأخر . وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث آخر ، لا الى أول . واذا عقلنا ذلك فى اختصاص هذه الأجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة ، فلم لا يجوز مثله فى اختصاص كل العالم الجسمانى بموضوع معين من الخلاء الذى لا نهاية له ؟

وذلك بأن يقال : حصل فى ذلك الحيز المعين لا المرجح . أو يقال : حصوله فيه بتخصيص الفاعل المختار . أو يقال : انه كان قبل أن حصل فى هذا الحيز من الخلاء ، كان حاصلا فى حيز آخر ، وكان حصوله فى الوقت المتقدم فى ذلك الحيز من الخلاء ، أعده لأن يحصل فى الوقت المتأخر فى الحيز الثانى من الخلاء . وعلى هذا الترتيب قد كان حصول هذا العالم فى كل جزء من أجزاء الخلاء ، مسبوقا بحصوله فى جزء آخر من الخلاء . وهكذا الى ما لا نهاية له .

فثبت : أن كل ما يقولونه فى الأعراض المخصوصة للأجسام الثقيلة ، فنحن نقوله فى اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء . والله أعلم بالصواب .

***

ولنرجع الى تفسير الألفاظ :

أما قوله : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تتعين » فالمراد منه : أنه لو كان الخلاء موجودا ، لوجب أن تحصل

كرة العالم الجسمانى فى حيز معين من ذلك الخلاء . اما قوله : « والأجسام التى فى الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط » فالمراد منه : انه تبين فيما تقدم : أن جهات الأجسام إنما تتعين بسبب المحيط والمركز ، وذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة . وأما قوله : « فيجب أن يكون لهذا المحيطة جهة (اذ لذاته ليس به جهة ، بل) بحسب شىء آخر (٥) فالمراد منه : أنه لو كان الخلاء موجودا ، لكان بعض أجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط ، فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز متقدما على حصول هذا المحيط . لكنا بينا : أن تعين كل جهة وحيز ، انما يكون بسبب محيط ، فوجب أن يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر . ويلزم التسلسل ، واثبات ما لا نهاية من الأجسام . وذلك محال .

ولقائل ان يقول : بناء هذه الكلمات ، على أن اختصاص الجسم بالحيز المعين فى الخلاء الصرف : محال : لأنه يقتضى ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح . لكنا قد تكلمنا على هذه المقدمة بما لا حاجة فيه الى الاعادة .

***

قال الشيخ : « ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص ، ووراءه أحاز أخرى خارجة عن حيزه ، لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد هى بحيزه ، فلم يكن وقوعه فى ذلك الحيز الا اتفاقا . والاتفاق يعرض عن أمور قبل الإتفاق ، تتأدى الى الاتفاق ، وليست باتفاق ، فيكون حينئذ أمور سلفت أدت الى تخصيص هذا الحيز . فلهذا الجسم فى ذاته حيز آخر . والسؤال (٦) فى ذلك الحيز ثابت ، بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم ، لا حيز له ولا اين . ولغيره له الحيز والأين . وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما ، والا لكان فى الخلاء حيز دونه ،

---

(٥) زيادة من ع

(٦) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

وكانت (٧) الأحياز ، لا تختلف من جهة ما هى فى الخلاء ، فلم يكن بأن تختلف باجسام أولى من أن تختلف بغيرها ، الا أن يكون حيز أولى بجسم من حيز . فتكون طبائع الأحياز فى الخلاء مختلفة . وهذا محال ، فاذن ان كان خلاء لم يكن فيه لا سكون ولا حركة طبيعية ، ولا أيضا قسرية (لأن القسرية) (٨) ما تسلب حركة أو سكونا طبيعيا »

التفســـــير اعلم : أن هذا الفصل كلام مكرر . وليس فيه فـائدة زائدة البتة . وهو عين ما تقدم ذكره : ولا بأس أن نفسر كلمة كلمة ، ليظهر أنه ليس فيه فائدة زائدة . أما قوله : « ولو كان خلاء لكان لهذا الجســم حيز من الخلاء مخصوص »

فالمراد منه : أنه لو فرض خلاء ، لكان غير متناه . والعالم ثبت أنه متناه . واذا كان كذلك ، فيلزم أن يكون حاصلا فى بعض أجزاء الخلاء فقط .

ولقائل ان يقول : لما جوزتم ان يقال : انه ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز أيضــا أن يقال : الخلاء موجود متناهى ، والخــارج عنه لا خلاء ولا ملاء . واذا كان الخلاء متناهيا ، فلعله لم يفضل مقداره على مقدار العالم . وعلى هذا التقدير يبطل قولكم : ان العالم يكون حاصلا فى بعض أجزاء الخلاء دون البعض ؟ فان قلتم : الخلاء لو كان تناهيا ، لكان مشكلا ، فيكون جسما فنقول : هذا الكلام ان تم كان كافيا فى ابطال القول بالخلاء ، فكان نصب الدليل الذى أطنبتم فى تقريره ضائعا عبثا . وأما قوله « ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد هى بحيزه » فهذا اشارة الى أن ذلك الحيز المعين من الخلاء الذى حصل فيه العالم ، يكون محاطا باحياز أخرى خالية . ولا يكون لشىء من هــذه الحالات تأثير فى تجديد الآخر . فنقول : هب انه لا تأثير للبعض فى تحديد البعض ، فلم قلتم : انه يلزم من هذا القدر كون جميع أجزاء الخــلاء متساوية فى الماهية ؟

---

(٧) حركات : ص — وكانت : ع

(٨) ســقط : ع

وأما قوله : « فلم يكن وقوعه فى ذلك الحيز الا اتفاقا » فمعناه ظاهر . لكن هذا انما يلزم لو ثبت أن جميع أجزاء الخلاء متساوية فى تمام الماهية . وقد عرفت أنه لم تتقرر هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة ، فضلا عن حجة . وأما قوله : « والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق تتادى الى الاتفاق ليست باتفاق . فتكون حينئذ أمور سلفت ، أدت الى تخصيص هذا الحيز » فمعناه : أن الموجبة للاحوال الاتفاقية أمور تتقدمها ، وتلك الأمور لا تكون اتفاقية . ومثاله : أن انسانا خرج من بلده لغرض أن يصل الى قرية . فاتفق أن عثر فى وقت مروره على كنز . فهذا العثور اتفاقى . والموجب لحصوله : هو خروجه عن البلدة الى القرية . وذلك الموجب ليس باتفاقى . فثبت : أن الأمور الاتفاقية لابد من انتهائها عند التصاعد الى أسباب طبيعية .

أما قوله : « فلهذا الجسم فى ذاته حيز آخر ، والسؤال فيه عائد » (٩) فمعناه : أنه لو كان حصوله فى الحيز المعين اتفاقيا ، فهذا يقتضى أن يحصل له حيز آخر طبيعى . لما بينا : أن الاتفاقيات مسبوقة بالأمور الطبيعية . لكن أى حيز فى الخلاء الذى لا نهاية له ، لو فرض طبيعيا ، فالسؤال فيه عائد بعينه .

ولقائل أن يقول : انا قد أوردنا السؤال على هذا الحرف . فانا قلنا : لم لا يجوز ان يكون الموجود من الخلاء ليس الآن القدر الذى حصل فيه العالم ، وأما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء ؟ ثم وان سلمنا أنه لا نهاية للخلاء ، فلم قلتم : أن جميع أجزاء الخلاء متشابهة ، فانكم ما ذكرتم عليه حجة ولا دليلا ؟ ثم ان سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز أن يكون تخصيص العالم بالحيز المعين من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار ؟ ثم ان سلمنا القول بالموجب . ولكن لا نزاع (فى) أن كل واحد من هذه الأجسام الحيوانية والنباتية ، مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين ، مع أنه كان يجوز فى العقل حصول أضدادها ومعانداتها بدلا عنها . ولا جواب لكم

---

(٩) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

عنه ، الا أن تقولوا : ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر ، كان ذلك المتقدم قد أعد المادة لقبول هذا المتأخر . واستمر هذا الترتيب لا الى أول . فاذا عقلتم ذلك ، فلم لا تعقلوا مثله فى حصول كل العالم فى حيز المعين ؟

وأما قوله : « بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا أين (الا لغيره له (١٠)) الحيز والأين » فمعناه أن جسم العالم يجب أن يقال : انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب ، وأنه يحدث فى داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز أحياز مختلفة للاجسام المختلفة . وأما قوله : « وهذا لا يمكن الا أن يكون الخلاء معدوما » فمعناه : أن قولنا ليس له حيز ولا أين ، لا يحصل الا أن يكون الخلاء معدوما .

ولقائل أن يقول : انا بينا أنه لو حصل خلاء متناه بمقدار يحصل فيه جسم العالم ، لحصل هذا المعنى . فثبت : أن حصول ما ذكره لا يتوقف على عدم الخلاء . وأما قوله : « والا لكان فى الخلاء حيز دونه ، وكانت الأحياز لا تختلف من جهة ماهى فى الخلاء ، فلأن بأن تختلف بأجسام ، أولى من أن تختلف بغيرها » فالمراد منه : أنه لو حصل الخلاء لكان متشابه الأجزاء ، فلم يكن حصول جسم العالم في بعض جوانبه ، أولى من حصوله فى سائر الجوانب . وهذه هى المرة الثالثة لتكرير هذا الكلام من غير فائدة .

والعجب من الشيخ : أنه فى هذا الكتاب الصغير ، كيف كرر هذا الكلام فى الموضع الواحد ثلاث مرات من غير فائدة .

***

قال الشيخ : « وكيف يكون فى الخلاء حركة . والحركات تختلف بالسرعة والبطء ، بقدر اختلاف التحركات والمتحرك فيه (فان المتحرك فيه كلما كان (١١)) أغلظ ، كانت الحركة فيه أبطأ . ونسبة السرعة الى البطء فى التفاوت وفى المسافة (١٢) نسبة المتنافيين فى الغلظ والرقة ،

---

(١٠) ولغيره به : ع
(١١) فما كان : ع
(١٢) وفى المسافة : سقط ع

حتى انها كلما ازدادت رقة ، ازدادت الحركة سرعة . فتكون نسبة زمان الحركة فى الملاء ، الى زمان الحركة فى الخلاء ، كنسبة مقاومة ذلك الخلاء (١٣) الى مقاومة ملاء أرق منه ، على نسبة الزمانين فتكون مقاومة موهومة . ولو كانت لكانت مساوية للامقاومة . واللامقاومة متساوية لمقاومة لو كانت (هذا خلف) (١٤) أو تكون الحركة فى الخلاء فى زمان غير منقسم . هذا أيضا خلف »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة فى ابطال القول بالخلاء . واعلم : أن هذه الحجة لا تختص بابطال قول من يقول : الخلاء : بعد قائم بذاته ، بل هى مبطلة للقول بالخلاء ، سواء قيل : الخلاء بعد قائم بالذات ، أو قيل : انه عدم محض ونفى صرف . وتقريرها : أنه لو حصلت الحركة فى الخلاء ، لحصلت اما فى زمان منقسم ، واما فى زمان غير منقسم . والقسمان باطلان ، فبطل القول بحصول الحركة فيه .

وانما قلنا : انه يمتنع أن تحصل الحركة فى الخلاء فى زمان منقسم . وذلك لأن المقتضى لكون تلك الحركة سريعة أو بطيئة ، سببان (١٥)

احدهما : شكل المتحرك . وذلك لأن الجسم المخروطى الشكل اذا نزل برأسه الحاد ، كانت حركته أسرع مما اذا نزل بقاعدته التى تكون سطحا مستويا . وذلك لأنه اذا نزل برأسه الحاد ، كان أقوى على خرق ايصال الهواء ، وكان المعاوق عن نزوله أقل . وأما اذا نزل بقاعدته التى هى السطح المستوى ، فان سطح الهواء الذى يماس ذلك السطح يعاوقه عن النزول ، ويكون خرق الهواء بذلك المقدار الكبير أصعب . فلا جرم كانت حركته عند نزوله برأسه الحاد المخروط ، أسرع من حركته عند نزوله بقاعدته ، التى هى البسيط المستوى .

والسبب الثانى من الأمور المقتضية للسرعة والبطء : هو المتحرك

---

(١٣) الملاء : ص
(١٤) زيادة من : ع
(١٥) أمران : ص

فيه . فان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم غليظ ، كانت الحركة فيها ابطأ مما اذا كانت مملوءة من جرم رقيق . والسبب فيه : أنه اذا كان الملاء غليظا ، كان خرق اتصاله أصعب مما اذا كان رقيقا . ومتى كان خرق اتصال ما فى المسافة أصعب ، كانت الحركة ابطأ .

واذا عرفت هذا فنقول : لنفرض مائة ذراع من المسافة مملوءة من الماء المتحرك ، يقطعها فى عشر ساعات . ولنفرض هذه المسافة كانت خالية خلاء صرفا ، والمتحرك يقطعها فى ساعة واحدة . فتكون نسبة زمان الحركة فى الخلاء الى زمان الحركة فى الملاء ، نسبة العشر . ولنفرض ملاء آخر أرق من الماء ، بحيث تكون المعاوقة الحاصلة فيه ، عشر المعاوقة الحاصلة من الماء . فهذه المعاوقة عشر المعاوقة الضعيفة فى عشر زمان الحركة فى الماء . وقد كنا فرضنا أن الحركة فى هذه المسافة اذا كانت خالية تحصل فى عشر زمان الحركة ، فيلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة ، كهى لا مع المعاوقة . وهذا محال . وجميع المقدمات المذكورة فى هذه الحجة صحيحة ، الا فرض الخلاء . فعلمنا : أن هذا المحال انما لزم من فرض الخلاء ، وما يلزم منه المحال فهو محال . فالقول بالخلاء محال .

وأما القسم الثانى وهو أن تحصل الحركة فى الخلاء فى زمان غير منقسم ، فهذا محال . لأن كل حركة فى الأين ، فهى انتقال من أين الى أين . فيكون الجزء الأول من الحركة متقدما على الجزء الثانى منها . فيكون زمان تلك الحركة منقسما . لا محالة .

هذا تمام تقرير هذه الحجة . وهى ضعيفة جدا . لأنا نقول : الحركة لما هى حركة ، مع قطع النظر عن معاوقة المسافة ، لا شك أنها تستدعى قدرا من الزمان . بدليل : أن الحركة من حيث هى هى ، واقعة على مسافة منقسمة ، فتكون الحركة الى نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها . وأينما حصل معنى التقدم والتأخر ، فقد حصل الزمان . فثبت : أن الحركة من حيث هى هى ، تستدعى قدرا من الزمان . ثم ان حصل فى المسافة شىء من المعاوقة . ولأجل حصول

تلك المعاوقة تستدعى قدرا من الزمان . واذا ثبت هذا فنقول : الحركة الواقعة فى الخلاء يحصل لها الزمان الذى تستحقه بحسب انها حركة . والحركة الواقعة فى الملاء الموصوف بالمعاوقة الضعيفة يحصل لها الزمان ، الذي تستحقه بسبب أنها حركة ، ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل فى تلك المسافة من المعاوقة . فكيف يعقل أن يقال : انه يلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة كهى ، لا مع المعاوقة ؟ بل لو كان استحقاق الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة ، لكان ما ذكره لازما ، الا أن ذلك لا يقوله عاقل . وعلى هذه الحجة سؤالات كثيرة . الا أن القدر الذى ذكرناه كفاية .

***

ولنرجع الى التفسير :

أما قوله : « الحركات تختلف بالسرعة والبطء ، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه » فهذا اشارة الى ما ذكرنا ، من أن المقتضى لاختلاف الحركات فى السرعة والبطء ، أمران : **أحدهما** : اختلاف المتحركات فى الأشكال . **والثانى** : اختلاف أحوال المتحرك فيه ، بسبب الرقة والغلظ . وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الأول . انما تعلقها بالوجه الثانى . فلهذا المعنى ، لم نذكر تفاصيل القسم الأول . وأما بقية الكلام فهو الذى لخصناه فى تقرير هذه الحجة ، فلا فائدة فى التطويل بعد الوقوف على المطلوب .

الفصل السابع

فى

نفى الجوهر الفرد

قال الشيخ : « اتصال المقادير بعضها ببعض : أن تصير أطرافها واحدة ، واتصالها فى أنفسها أن يكون موجودا بالقوة فى أجزائها حد مشترك . تماس المقادير أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصير واحدة . كل مقدارين يتماسان بالكلية ان أمكن فهما متداخلان »

التفسير : المقصود من هذا الكلام : تفسير ثلاثة ألفاظ : أحدها : الاتصال . والثانى : التماس . والثالث . التداخل .

أما الاتصال . فهذا يستدعى شيئين ليكون أحدهما متصلا بالثانى ، ثم هذان الشيئان اما أن يكون أحدهما ممتازا عن الآخر بالفعل فى الوجود الخارجى ، أو لا يكون كذلك . فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية ، وتكون نهاياتهما واحدة بالفعل . والثانى كما اذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل ، فانه يقال : هذا الخط متصل واحد ، لأجل أنه يمكن أن يفرض فيه مقطع واحد ، يكون ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين ، فيكون نهاية لأحد القسمين وبداية للقسم الآخر . فالمتصل بالوجه الأول (هو) أن يكون قد حصل فيه قسمان ، وكل واحد منهما مغاير للقسم الآخر بالفعل . والمتصل بالوجه الثانى هو شىء واحد فى الوجود الخارجى ، فليس هناك قسمان ، ولا جزءان بالفعل البتة ، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعا ، لكان ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين .

هذا هو الكلام فى الاتصال .

وفيه سؤال : وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض . فاذا كان

مشتركا بين الخطين ، لزم كون العرض الواحد قائما بمحلين . وهـــو محــال .

واما تماس المقادير . فهى أن تكون نهاياتها معا من غير أن تصـير واحــدة .

وتقرير الكلام : ان نهايتى المتصلين واحدة فى الاشارة ، ونهايتى المتماسين واحدة أيضا فى الاشارة . فالمتصلان والمتماسان يشتركان فى كون النهايتين واحدة فى الاشارة . الا أنا نقول : هذا الذى هو واحــد فى الاشارة الحسية ، ان كان واحدا فى نفس الأمر فهو الاتصال ، وان لم يكن واحدا فى نفس الأمر ، فهو التماس . وههنا محل البحث . وذلك لأن النهايتين اذا كانتا باقيتين فى وقت التماس ، مع أنهما سارتا واحدة فى الاشارة الحسية . فههنا يلزم القول بنفود كلية احداهما فى كلية الأخرى . فنقول : هل حصل فى هذا الوقت امتياز أحدهما عن الآخر فى أمر ، أو لم يحصل ؟ فان حصل ، فذلك الامتياز ليس بالماهية ، لأن جميع النقط ماهيتها واحدة . ولا باللوازم لأن لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين أفراد تلك الماهية ، ولا بالعوارض ، لأن النهايتين لما لقى كل واحد منهما كلية الأخرى . وكل عارض يفرض كونه عارضا لاحداهما فنسبته اليها ، كنسبته الى الآخر . وحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشترك بين الشيئين لا يقتضى امتياز أحدهما عن الآخر .

فثبت : أنه لا امتياز بينهما فى أمر من الأمور . وذلك يقتضى ارتفاع التعدد . لأن التعدد لا يحصل الا بالتغاير فى الهوية . وقد فرضـــنا أنه لا تغاير بينهما البتة . واذا ارتفع التعدد ، فقد بطلا . ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما . وهذا هو الاتصال . فثبت : ان القــول بالتماس محال .

والذى يمكن فى الجواب ان نقول : ان احدى النهايتين تمتاز عن الأخرى بكونها نهاية لهذا الخط ، دون ذلك . وكذا القول من الجانب الآخر . والله أعلم .

***

ولنرجع الى التفسير :

أما قوله : « اتصال المقادير بعضها ببعض : ان تصير أطرافها واحدة » فالمراد منه : هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الأول . وأما قوله « واتصالها فى انفسها : أن يكون موجودا بالقوة فى أجزائها حد مشترك » فالمراد : ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثانى . وأما قوله « تماس المقادير : أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصير واحدة » فهو الذى ذكرناه فى تفسير التماس . وأما قوله « كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان » معناه : أن الشيئين اذا لم يتماسا بتمام الذاتين بأن تصير نهايتاهما معا فى الاشارة الحسية فهما متماسان . فأما اذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى تصير كلية ذات احدهما سارية فى كلية ذات الآخر . فهذا هو المسمى بالتداخل .

***

قال الشيخ : « كل مقدارين يتماسان بالكلية ، ان أمكن فهما متداخلان . كل ما ماس شيئا بكليته ، فما ماس احدهما ماس الآخر . كل متماسين لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع . كل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهايتين . ان كانت أجزاء لا تتجزا ، لم تتجزأ بالملاقاة . كل ما لا يتجزأ بالملاقاة ، فمماسته بالأسر . كل مماس بالأسر ، فما ماس مماسه ، ماسه . كل ما ماس شيئين وحجب بينهما ، ماس كلا بما لا يماس به الآخر ، فانقسم . فلا شيء من الماش على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير منقسم . كل مماس بالأسر من غير تنحى شيء عن شيء ، فحجم جملتها مثل حجم الواحد ، وان كان العدد أكثر . ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا يتماس بالحجب ، ولا يتماس بالداخلة ، تماسا يوجب زيادة حجم »

التفسير : الغرض من هذه المقدمات : تقرير البرهان على أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ . وذلك لأن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون متلاقية ، واذا لم تكن متلاقية ، امتنع تألف هذه الأجسام منها .

وانما قلنا : انه يمتنع كونها متلاقية . لأنها لو تلاقت ، لكانت اما أن

تكون متلاقية بالكلية ، أو لا بالكلية . والقسمان باطلان ، فبطل القـول بكونها متلاقية .

وانما قلنا : انه يمتنع ان تكون متلاقية بالكلية لوجوه :

الأول : ان الجزأين اذا كانا متلاقيين بالكلية ، رجب أن ينفذ كل احدهما فى كل الآخر ، وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدا عـلى مقدار كل أحد منهما ، والا لم يحصل النفوذ بالكلية . فاذا جاء ثالث ولقيهما فهو أيضا ينفذ فيهما ، فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة زائدا على مقـدار الواحد . وبهذا الطريق وجب أن لا يحصل من اجتماعهما زيادة فى الحجم والمقدار ، وحينئذ لا تكون هذه الأشياء العظيمة فى المقدار والحجم مؤلفة منهما .

الثانى : ان الاثنين منهما اذا تلاقيا بالكلية ، فحينئذ لا يبقى أحدهما متميزا فى الاشارة الحسية . وهكذا القول فى جميع الأجزاء ، فوجب أن لا يحصل من تلاقيهما شىء تحصل فيه أجزاء وجوانب ، متمايزة فى الاشـــارة الحسية .

الثالث : انهما اذا تداخلا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية ، ولا بحسب لوازمها ، ولا بحسب عوارضها أيضا . لأنهما لما تداخلا : فكل عارض يعرض حصوله ، كان ذلك العارض بالنسبة الى أحدهما ، كهو بالنسبة الى الآخر ، فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشترك بينهما لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر . وهذا يقتضى أنها اذا تداخلت أن لا يبقى بعضها ممتازا عن البعض فى نفس الأمر . واذا كان كذلك ، فحينئذ يرتفع التعدد ، فيصير الكل واحدا . فيلزم أن يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك الأجزاء فى حجم الجزء الواحد ، وأن يكون جزءا واحدا فى نفس الأمر غير قابل للقسمة . وذلك محال .

الوجه الرابع : انه لو جاز تداخل الجزئين منها ، لجاز فى الأزيد فالأزيد ، حتى لا يمتنع دخول الجبل الصلب فى حيز جوهر فرد . وهو محال . فثبت بهذا : أن كون الأجزاء التى لا تتجزأ متلاقية بالأسر ، محـــال .

وأما القسم الثانى وهو كونها متلاقية لا بالأسر . فهذا أيضا محال . لأنها لما كانت متلاقية بالبعض دون البعض . فالبعض المحكوم عليه بالتلاقى ، غير البعض المحكوم عليه بعدم التلاقى . ضرورة أن النفى والاثبات لا يجتمعان . وذلك يقتضى أن يكون المحكوم عليه بأنه لا ينقسم يكون منقسما . وذلك محال . فثبت : أن الأجزاء التى لا تتجزأ . لو كانت متلاقية لكانت اما أن تكون متلاقية بالأسر ، أو لا بالأسر . وثبت : أن القسمين باطلان ، فوجب أن يكون القول بأنها متلاقية باطلا . واذا ثبت أنه يمتنع عليها أن تكون متلاقية ، ثبت أنه يمتنع أن تكون هذه الأجسام متألفة منها . لأن التأليف لا معنى له الا التلاقى . واذا كان التلاقى محالا ، كان التأليف أيضا محالا .

وهذا هو تقرير هذا البرهان .

واعلم : أن هذه الحجة يمكن ايرادها على وجوه كثيرة :

الأول : ان كل جزء فلابد وأن يكون يمينه غير يساره ، وفوقه غير تحته . وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم . وهذا هو الوجه الذى ذكرناه فى كتاب « الاشارات »

الثانى : أن يقال : لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة . والوسط يلاقى الطرفين . فاما أن تكون تلك الملاقاة بالكلية ، أو لا بالكلية . فان كانت بالكلية فهو باطل . للوجوه الأربعة المذكورة ، وان كان لا بالكلية ، فالقسمة لازمة .

الثالث : هذه الأجزاء اذا تماست . فاما أن يكون تماسها بتمام ذواتها ، أو بنهايتها . والأول يوجب القول بتداخل الأجزاء . وهو محال — على ما بيناه — والثانى يقتضى أن يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها . وحينئذ تكون نهاياتها غير ذواتها . فتلزم القسمة . وأيضا : فالنهاية التى بها يماس ما على يمينه غير النهاية التى بها يماس ما على يساره . فتلزم القسمة . وهذا تمام تقرير هذه الحجة .

***

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

واعلم : أن « الشيخ » لم يرتب كلامه فى هذه الحجة على النظم الطبيعى ، ولكنه ذكر مقدمات تسعة ، وما أشار الى كيفية نظمها .

فالمقدمة الأولى : قوله : « كل ما ماس شيئا بكليته ، فما ماس أحدهما ، ماس الآخر » فالمراد : أنا لو فرضنا أن جزءين تماسا بكلية ذاتيهما ؛ وجب أن تكون ذات كل واحدة منهما نافذة بالتمام فى تمام ذات الآخر . واذا كان الأمر كذلك ، فاذا جاء جزء ثالث ، وماس أحدهما وجب أن يكون قد ماس الآخر . اذ لو صار أحدهما ممسوس هذا الثالث ، ولم يصر الثانى ممسوسا له ، فحينئذ تكون ذات الممسوس مباينة لذات غير الممسوس وغير نافذة فيه ، ولا مداخلة فيه بالأسر . وقد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف .

فثبت : أن كل ما ماس شيئا آخر بكليته ، فكل ثالث ماس أحدهما ، فانه لابد وأن يماس الآخر . وهذه المقدمة انما يحتاج اليها فى بيان أنا لو فرضنا كون الجزأين متلاقيين بالأسر ، لكان اذا جاء الثالث ولقيهما ، وجب أن يكون هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا بالأسر ، وحينئذ يلزم أن لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد . وأيضا : يلزم أن لا يبقى بين تلك الأجزاء ترتيب ولا تباين فى الاشارة الحسية . وكل ذلك محال .

والمقدمة الثانية : قوله : « كل متماسين ، لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع » فالمراد : أنه اذا لم تكن كلية أحدهما سارية فى كلية الآخر ، كانت متباينة عنه ، فهما متميزان لا محالة بالاشارة . وهذا الكلام حق . وانا أظن أنه لو قال : كل متميزين بالوضع فهما يتماسان لا بالأسر ، لكان أولى . لأن غرضه فى تقرير هذه المقدمة أن يقول : لكن الأجزاء متميزة فى الوضع ، فهى غير متلاقية بالأسر . وذلك لأن استثناء عين المقدم ، ينتج عين التالى . أما اذا قلنا : كل متماسين لا بالأسر فهما متميزان بالوضع ، لكن الأجزاء متميزة بالوضع ، فهما متماسان لا بالأسر . كان هذا باطلا . لأن استثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم .

والمقدمة الثالثة : قوله : « كل متميزين بالوضع ، فان تجاوزهم

بنهايتين » فالمراد : أنه لو ثبت أن تلاقى هذه الأجزاء لا يكون بالأسر ، فلابد وأن يكون تلاقيها بالنهايات فقط ، ومتى كان الأمر كذلك كانت منقسمة .

والمقدمة الرابعة : قوله : « ان كانت أجزاء لا تتجزأ ، لم تتجزأ بالملاقاة »

فالمراد : أنه ثبت أن هذه الأجزاء اذا تلاقت . فاما ان يكون تلاقيها بالأسر . وهو محال . أو لا بالأسر . وذلك يوجب قسمتها . فذكر فى هذه المقدمة : أن ما لا يكون متجزئا البتة ، امتنع أن يصير متحركا عند الملاقاة . وذلك يقتضى أن لا يلاقى شىء منها شيئا البتة . وحينئذ لا يحصل من تلاقيها هذه الأجسام . وذلك يقتضى أن هذه الأجسام غير حاصلة من تالفها واجتماعها . وذلك هو المطلوب .

وأما المقدمة الخامسة : وهى قوله : « كل ما لا يتجزأ بالملاقاة ، فمماسته بالأسر »

فالمراد : أنه اذا ماس شىء شيئا . وكانت تلك المماسة لا بالبعض ، وجب أن تكون بالكل ، لأنه اذا لم يماسه ببعضه ولا بكله ، فانه يمتنع أن يماسه البتة .

وأما المقدمة السادسة : وهى قوله : « كل مماس بالأسر ، فما ماس مماسة : ماسه » فهذه المقدمة قريبة من الأولى وكالمكررة . وان كان يمكن أن يتكلف لظهار فرق بينهما .

وأما المقدمة السابعة : وهى قوله : « كل ما ماس شيئين ، وحجب بينهما ، ماس كلا بما لا يماس به الآخر ، فانقسم » فالمراد منه : أن الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وماس على يساره ، فان ماسهما بتمام الذات ، تداخلت الثلاثة ، وحينئذ لا يبقى هناك ترتيب فى الوضع والاشارة ، ولا يبقى كون أحدهما وسطا ، وكون الآخرين طرفين . ولما دل الحس على حصول هذه الأمور ، ثبت : أن المتوسط لقى ما على يمينه ، وما على يساره ، لا بتمام الذات ، بل بالنهايتين ، وذلك يوجب انقسام الوسط . وهذا أيضا كالمكرر .

وأما قوله : « فلا شيء من المماس على ترتيب ، محجوب ، بعضه من بعض بغير منقسم » فمعناه : أنه متى كان الترتيب باقيا ، وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ، فالملاقاة حاصلة ، لا بالأسر . ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالأسر — بل بالطرفين — كان الانقسام لازما .

وأما المقدمة الثامنة : (وهي قوله) : « كل مماس بالأسر (١) ، من غير أن يتنحى شيء عن شيء ، فحجم جملتها مثل حجم الواحد ، وان كان العدد أكثر » فالمراد : أنه لو حصلت الملاقاة بالأسر ، لكان المقدار المجموع مساويا ، لمقدار الجزء الواحد . وذلك محال .

وأما المقدمة التاسعة : وهي قوله : « ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا يماس بالحجب ، ولا يتماس بالمداخلة ، تماسا يوجب زيادة حجم » فالمراد : أن هذه الأجزاء لو تماست . لكانت اما أن تحجب الوسط ، أو لا تتماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم .

والمراد (٢) : أن هذه الأجزاء لو تماست . لكان اما أن يحجب الوسط الطرفين عن التماس ، أو لا يحجب . فان كان الأول كان الوسط منقسما ، فيلزم أن يكون غير المنقسم منقسما . وهذا محال . وان كان الثاني فحينئذ تكون الأجزاء متداخلة بالأسر . والتداخل بالأسر يمنع من حصول الزيادة في الحجم ، فحينئذ لا يكون تركيبها سببا لحصول الزيادة في الحجم ، فلا تكون هذه الأحجام متولدة من تألفها . وذلك باطل . ولما كان القول بوجود هذه الأجزاء يفضي الى هذين القسمين ، وكان كل واحد منهما باطلا ، كان القول بوجود هذه الأجزاء باطلا محالا .

***

قال الشيخ : « ان كان تأليف مما لا يتجزأ ، وجب أن يكون الجزءان الموضوعان على مسافة بينهما ، جزء يمتنع فيه الالتقاء بالحركة ، خوفا من انقسام الجزء »

---

(١) كل مماس بالأسر : مكررة في الأصل .

(٢) فالمراد أن : ص

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على نفى الجوهر الفرد . فانا اذا فرضنا خطا مركبا من أجزاء ثلاثة متماسة ووضعنا على طرفى هذا الخط جزءين . فهذان الجزءان الموضوعان على الطرفين ، بقى بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد . فنقول : كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة خالية والعائق زائد ، فوجب أن يصح على كل واحد منهما أن يتحرك . واذا تحركا فحينئذ يصير نصف كل واحد منهما مماسا لنصف ذلك الجوهر المتوسط فى الخط الأسفل . وذلك يوجب القسمة .

ولقائل أن يقول : ألستم قلتم : ان الواقف على طرف العالم ، لا يمكنه أن يمد اليد الى الخارج ، لا لقيام عائق خارج العالم ، لكن لأن شرط صحة الحركة حصول المكان والجهة ، ولا مكان ولا جهة خارج العالم ، فامتنعت الحركة ، لا لقيام المانع ، بل لفوات الشرط ؟ فهل لأحد من مخالفيكم أن يقول على سبيل الاستهزاء : ان هذا المتحرك امتنعت عليه الحركة ، خوفا من أن يثبت جهة خارج العالم ؟ بل قلتم : ان الرجوع الى الاستهزاء فى موضع الحاجة الى البرهان لا يليق بأهل العلم . فكذا ههنا . لم لا يجوز أن نقول : صحة الحركة على هذين الجزءين مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة ؟ واذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ امتنعت الحركة لفوات شرطها ، لا لأجل ما أشرتم اليه من الطعن والاستهزاء .

***

قال الشيخ : « ويتقابلان بالحركة على مسافتين زوجيتى الأجزاء ، لا يجوز أحدهما الآخر من غير أن يلحقه بالمحاذاة . والحركة متساوية . فان كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند المحاذاة ، فبعد لم يحاذه ، وان اختلفا فقطع المتفقين فى السرعة مختلف »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على نفى الجوهر الفرد . وتقريرها : انا نفرض خطا مركبا تكون اجزاؤه شفعا . ولنفرض كونه

مركبا من ستة أجزاء ، ولنضع فوق طرفه الأيمن جزءا ، وتحت طـرفه الأيسر جزءا آخر . ولنفرض أن هذين الجزءين ابتدآ بالحركة معا . وتركا معا . ولنفرض كون الحركتين متساويتين فى السرعة والبطء . فهذان الجزءان لابد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر ، وأن يصير محاذيا له . ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع . فقد حصـــل الجزء الواحد على ملتقى الجزءين ، وذلك يوجب قســـمة الأجـــزاء .

***

قـــال الشـــيخ : « ولو كان تركيب مما لا يتجزأ ، فوقوع عدد القطر فى المربع كعدد الضلع . مع أن كل واحد منهما ليس بين اجزائهما فرجة ولا اختلاف مقادير »

التفسيـــر : هـــذه هى الحجة الرابعة على نفى الجوهر الفرد . وتقريرها : انا اذا فرضنا مربعا تركب عن خطوط أربعة متماسة ، بحيث يكون كل خط منها مركبا من أربعة اجزاء . فضلع هذا المربع لا محالة مركب من اجزاء أربعة ، وقطره أيضا مركب من اجزاء أربعة .

وهى : الجزء الأول من الخط الأول ، والثانى من الثانى ، والثالث من الثالث ، والرابع من الرابع . فنقول : هذه الأجزاء اما أن تكون من جهة هذا القطر متلاقية ، أو لا تكون . فان كانت متلاقية . فاما أن تكون مقاديرها من جهة القطر متســـاوية لمقاديرها من جهة الضلع ، أو تكون أزيد . والأول يقتضى أن يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع . وذلك محال . والثانى يقتضى أن يكون مقدارها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع ، فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة ، فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة . وهو المطلوب .

وأما ان قلنا : ان هذه الأجزاء من جهة القطر غير متلاقية ، فهناك فرج ثلاثة واقعة فى خلال تلك الأجزاء الاربعة . وكل واحد من تلك الفرج .

اما أن يمنع الجوهر الفرد ، أو يكون أصغر من ذلك . فان كان الأول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة أجزاء ، ومجموع ضلعى هـذا المربع سبعة أجزاء أيضا . فيلزم أن يكون القطر مساويا للضلعين . هذا خلف . وأما ان كان كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجوهر الفرد ، وهو المطلوب .

***

قـــال الشيخ : ((وكـــان اذا زالت الشمس عن محاذاة شـــخص ، وجد فى الأرض جزءا . اما أن يزول عن المحاذاة جزءا ، فيكون مدار الشمس ، ومدار طرف المحاذاة على الأرض متساويين . واذا زالت الشمس جزءا ، زال الطرف عن المحاذاة أقل من جزء ، فانقسم ، أو تثبت المحاذاة مـــع الزوال . وهذا محال)) (٣)

التفســـــير : هـــذه هى الحجة الخامسة على نفى الجوهر الفرد . وتقريرها : انا اذا غرزنا خشبة فى الأرض ، فاذا طلعت الشمس وقـــع لتلك الخشبة ظل فى جانب المغرب ، واذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر فرد ، فاما أن ينقص من طرف ذلك الظل شىء ، أو لا ينقص . والثانى محال لوجهين :

الأول : انه لو عقل ذلك ، فاذا ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا وجب أن لا ينتقص من ذلك الظل شىء . وهكذا حتى تبلغ الشمس الى وسط السماء ، مع أن ذلك الظل يكون باقيا كما كان ، فانه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية ، يلزم من حركة الشمس اليها ، زوال طـــرف

---

(٣) عبارة عيون الحكمة هكذا : وكان اذا زالت الشمس عن محاذاة شخص يركز فى الأرض جزءا . اما أن تزول المحاذاة جزءا فيكون مـــدار طرف المحاذاة واحدا . وهذا محال . واما أن تزول المحاذاة أقل من جزء ، فانقسم ، أو تثبت المحاذاة مع الزوال . وهذا محال . فاذن من المحال أن يكون تاليف الأجسام أجزاء لا تتجزأ . فاذن قسمة الأجـــزاء لا تقف عند أجزاء ... الخ .

الظل ، وتكون حركة الشمس الى سائر تلك الأجزاء ، توجب سكون طرف الظل ».

والثانى : ان الشمس اذا كانت فى نقطة معينة من الفلك ، فحينئذ يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم الشمس ، ومر على طرف تلك الخشبة المغروزة ، واتصل آخره بآخر ذلك الظل . فاذا انتقلت الشمس من تلك النقطة ، فقد تحرك من ذلك الخط رأسه ، المتصل بالشمس ، وان لم يتحرك من ذلك الطرف رأسه المتصل بطرف الظل ، فحينئذ حصل للخط الواحد المستقيم من جانب الشمس رأسان . وذلك محال .

فثبت : أنه متى ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل شىء . فاذا قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل جزء ، لزم أن يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك . وذلك محال . وان قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل أقل من جزء . فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد . وهو المطلوب ■

***

قال الشيخ : « فاذن قسمة الأجسام لا تقف عند أجزاء لا تتجزأ »

التفسير : لما ذكر هذه الدلائل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يقبل التجزئة ، لا جرم صرح بعدها بذكر تجزئة المطلوب . وهو (أن) قسمة الأجزاء لا تقف عند اجزاء لا تتجزأ ، بل الأجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية ». واعلم : أن كون الجسم قابلا للقسمة على ثلاثة أوجه :

احدها : قبول القسمة على سبيل أن ينفصل احد القسمين عن الآخر .

والوجه الثاني : أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر ، لكن على سبيل أن يختص أحد قسميه بعرض لا يحصل فى القسم الآخر منه . اما عرض حقيقى كما فى البلقة أو عرض صافى كاختلاف المتماسين وما يجرى مجراه .

والوجه الثالث : أن لا ينفصل احد القسمين عن الآخر ، الا فى الوهم . مثل أن يقال : كل متحيز يتوهم ويتخيل ، فانه لابد وأن يتميز فوقه عن تحته ويمينه عن يساره .

واذا عرفت هذا فنقول : ان الدلائل التى ذكرناها ، لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية ، الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك . والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية ، بل اللازم من تلك الدلائل المذكورة : أحد القسمين الباقيين من القسمة .

***

قال الشيخ : « وليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء ، الا بالامكان . ويجوز أن يكون فى الامكان احوال بلا نهاية »

التفسير : المقصود من هذا الكلام : ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجوهر الفرد . وتقرير ذلك الدليل : أن يقال : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصلت أجزاء بالفعل لا نهاية لها . والتالى محال ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية من وجوه :

الأول : انا اذا أخذنا الماء الواحد ، فقسمناه الى نصفين ، فنقول : هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة . هل كانا موجودين قبل القسمة ، أو ما كانا موجودين قبل القسمة ؟ فان كان الأول لزم أن يقال : كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة . فاذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية ، لزم القطع بأن تلك الأجزاء كانت

موجودة قبل القسمة بالفعل ، وحينئذ يلزم القطع بانه كان (٣) الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية بالفعل . وهو المطلوب ، وأما اذا قلنا : ان الجزءين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة ، فحينئذ يلزم أن يقال : ان تقسيم الماء الواحد الى نصفين يكون اعداما للماء الأول ، ويكون ايجادا لهذين المائين الحاصلين بعد القسمة ، وذلك مكابرة في المحسوسات . ويلزم أن يقال : ان البعوضة اذا طارت على وجه البحر وشقت بمبضعها الصغير ، جزءا صغيرا من سطح البحر ، فانها قد أعدمت البحر الأول وأوجدت البحر الجديد . ومعلوم أن من التزم ذلك ، لا يكون عاقلا البتة .

والوجه الثانى فى بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصل فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل : هو أنا نفرض الكلام فى خط معين . ونقول : لا شك أن مقطع النصف منه موضع معين ، ويستحيل عقلا أن يكون غير ذلك المقطع مقطعا للنصف ، لأن غير ذلك المقطع لابد وأن يكون زائدا على مقطع النصف أو ناقصا عنه بشىء ما . والزائد على مقطع النصف أو الناقص عنه يستحيل عقلا أن يكون مقطعا للنصف فما هو مقطع النصف من ذاك الخط ، يجب أن يكون كذلك وجوبا ذاتيا ، وغير ذلك المقطع يمتنع أن يكون كذلك امتناعا ذاتيا .

واذا عرفت هذا فى مقطع النصف ، فالأمر كذلك فى مقطع الثلث ومقطع الربع . فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه ، وجوبا ذاتيا ويمتنع حصولها فى غيره امتناعا ذاتيا . واذا ثبت هذا ، لزم أن يقال : ان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير متناهية خاصية واجبة الثبوت فيه ، ممتنعة الثبوت لغيره . وبديهة العقل شاهدة بان الاختلاف فى الخواص الذاتية والصفات اللازمة توجب أن تكون الأمور الموصوفة بها متباينة بالفعل ، متغايرة بالحقيقة . والقوم أيضا قد ساعدوا على ذلك .

---

(٣) لو كان : ص

فثبت : أن الخط لو كان قابلا لانقسامات غير متناهية ، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ، ممتنعة الثبوت فى غيره . ولو كان الأمر كذلك ، لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازا عن الآخر امتيازا بالفعل . وذلك يقتضى أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل .

والوجه الثالث فى بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل : وذلك لأن المعقول من التقسيم : تفريق المتجاورين ، لايجاد الجسمين ، واخراجهما من العدم الى الوجود . وكيف لا نقول ذلك . ونحن نعلم بالضرورة : أنا قادرون على تفريق الأجسام ، وأنا لسنا قادرين على ايجاد الأجسام واعدامها ؟ وذلك يدل على أنا اذا أوقعنا القسمة فى جسم ، فنحن ما أعدمنا الأول وأوجدنا هذين الجسمين ، بل أوقعنا التفريق بين هذين المتجاورين . فثبت بما ذكرنا : انه لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصلت فيه أجزاء بالفعل لا نهاية لها .

وانما قلنا : ان القول بكون الجسم المتناهى المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل : محال . لوجوه كثيرة :

الأول : ان الجسم المتناهى فى المقدار ، لو كان مركبا من أجـزاء غير متناهية بالفعل ، لوجب أن يتعذر الوصول من أحد طرفيه الى طرفه الآخر فى زمان متناهى .

الثانى : ان الأجســام متفاوتة فى المقدار . وتفاوتها فى المقدار يوجب تفاوتها فى عدد تلك الأجزاء . وكل عدد كان بعضه أقل من بعض ، فهو متناه .

الثالث : مجموع مقدار الجزءين يجب أن يكون أزيد من مقدار الجزء الواحد . والا يجب أن لا يكون تألفها سببا لحصول المقدار . واذا ثبت هذا وجب أن تكون نسبة القدر للقدر ، كنسبة العدد الى العدد . واذا

كانت نسبة القدر الى القدر ، نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر ، وجب أن تكون نسبة العدد الي العدد ، نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد . وهو المطلوب .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

قوله : « ليس يجب أن تكون للجسم قبل التجزئة جزء الا بالامكان » معناه : ان الجسم قبل التجزئة ليس مركبا من أجزاء البتة ، بل فى نفسه جسم واحد . فاذا أوردنا عليه التقسيم ، كان ذلك احداثا للاثنينية . والحاصل : ان عند « الشيخ » التقسيم : احداث للاثنينية ، وعند مثبتى الجوهر الفرد ، التقسيم تفريق المتماثلين . الا انا أثبتنا بالدليل القاهر : أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لوجب كون تلك الأجسام حاصلة فيه بالفعل . و « الشيخ » مازاد على ادعاء أنه لا يلزم من كونها قابلة للانقسامات كونها منقسمة فى أنفسها ، فكان الاشكال باقيا .

***

قـــال الشـــيخ « فانن الأجسام لا ينقطع امكان انقسامها بالتوهم البتة ، وأما تزيدها فالى حد تقف عنده ، اذ لا نجد مادة غير متناهية ، ولا مكانا غير متناه »

التفســير : المراد من هذا الكلام : أن الأجسام لا نهاية لها فى الصغر ، وهى متناهية فى الكبر ، كما أن العدد لا نهاية له فى الزيادة ، وان كان متناهيا فى جانب النقصان . ثم ان « الشيخ » علل وجــوب تناهيا فى جانب الزيادة مرتين :

احداهما : أنه لا تجد مادة غير متناهية .

والثانية : انه لاتجد مكانا غير متناه .

واعلم : أن هذا التعليل فيه نظر . أما تعليله بانه لا تجد مادة غير متناهية ، فضعفها من وجهين :

الأول : (ان) يقال : ولم وقفت تلك المادة ، ولم تذهب الى غير النهاية ؟ فان علل ذلك بشىء آخر ، لزم التسلسل . وان قال : انه ثبت هذا المعنى فى المادة لعينها ولذاتها ، لا لعلة أخرى . فلم لا يقول مثلها فى الجســـم ؟

والثـــانى : ان مذهبه : أن الجســـم قابل للتخلخل والتكـــاثف . **وعول فى تقرير هذا المذهب على أن قال** : المادة ليس لها فى حد ذاتها حجم ولا مقدار ، فكانت نسبتها الى جميع المقادير ، نسبة واحدة . **قال** : فلاجرم لا يبعد أن يزول عن المادة مقدار صغير ، ويحل فيها مقدار عظيم كبير . وبالعكس .

واقول : اذا عقلنا هذا ، فلقائل أن يقول : نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهى ، والى المقدار الذى لا نهاية له : واحدة . فوجب أن تكون تلك المادة قابلة لمقدار لا نهاية له . وعلى هذا التقدير ، فانه يبطل قوله : ان عدم المادة هو الذى أوجب كون الجسم متناهيا فى جانب الزيادة . وأما التعليل الثانى وهو قوله : ان ذلك انما لم يوجد ، لأنه لا يجد مكانا غير متناه . فهذا أيضا فى غاية الضعف . فان الفلك الأعظم ليس له مكان ولا حيز . فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم ، لزم أن لا يوجد الفلك المحيط ، وان وجد فقد وجد له مكان . وذلك باطل عنده .

***

قـــال الشـــيخ : « ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه — كما علمت — بل هو سطح ما ، يحويه الذى يليه ، فهو منه »

التفســـير : ان هذا الكلام أجنبى عن هذا الموضع . فانه فى الفصل المتقدم لما أبطل القول بأن المكان هو البعد ، كان يجب عليه أن يفـــرع عليه بأن المكان هو السطح . فأما ايراده ههنا فغير مناسب .

واعلم : أن مذهب « أرسطاطاليس » أن المكان هو السطح الباطن

من الحاوى المماس للسطح الظاهر ، من الجسم المحوى . و « الامـام افلاطون الالهى » له أن يحتج على فساده بأن يقول : صريح العقل حاكم بأن الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه فى كل آن ، وقـد يكون متحركا مع بقائه مماسا للسطح الواحد . وذلك يدل على أن المكان ليس هو السطح .

اما الأول . فلأن السمكة اذا وقفت فى الماء ، والطير (اذا) وقف فى الهواء ، ثم ان الماء يمر على السمكة والهواء (يمر) على الطير ، فههنا السطوح متواردة عليه بحسب الآنات المختلفة . فلو كان المكان عبـارة عن السطح ، لكان الانتقال من سطح الى سطح ، انتقالا من مكان الى مكان ، وكان يكون حركة ، وكان يجب فى مثل هذه السمكة ومثل هـذا الطير ، أن يكون متحركا . ولما شهد صريح الحس بأن هذه السـمكة ساكنة ، وهذا الطير ساكن ، علمنا بأن المكان ليس هو السطح .

واما الثانى ، فلأن الدقيق اذا وضع في الجراب حين ما كان فى « الرى » (٤) ثم نقل الجراب مع ذلك الدقيق الى « سمرقند » (٥) فههنا ذلك الدقيق ، بقى سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطن من الجراب ، ولم ينتقل عنه . فلو كان المكان هو السطح ، لوجب أن يقال : ان الدقيق الذى كان فى « الري » ثم حصل في « سمرقند » لم ينتقل البتة ، ولم يتحرك البتة . وذلك معلوم الفساد بالبديهة . ولما حصلت الحركة ههنا ، مع أنه لم ينتقل من سطح الى سطح ، علمنا : أن المكان ليس هـــو السـطح (٦)

---

(٤) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : رازى
(٥) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : سمرقند.
(٦) فى كتاب « المطالب العالية من العلم الالهى » كلام كثير جدا عن الزمان والمكان .

الفصل الثامن

فى

الزمان

وفيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

اثبات الزمان

قال الشيخ : « وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه . وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد . وهذه القبلية له لذاته ولغيره به . وكذلك البعدية . وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير النهاية . والذى لذاته هو قبل شيء ، هو بعينه يصير بعد شيء . وليس أنه قبل هو أنه حركة ، بل معنى آخر . وكذلك ليس هو بسكون ولا شيء من الأحوال التى تفرض ، فانها فى أنفسها لها معان غير المعانى التى هي بها قبل وبها بعد . وكذلك مع . فان للمع مفهوما غير مفهوم كون الشيء حركة »

التفسير : ان الكلام في الزمان يقع فى مسائل (١) :

المسالة الأولى

فى

اثبات وجود الزمان

وللناس فيه قولان : منهم من اثبته ، ومنهم من نفاه . والمثبتون

(١) فى مسائل أولها : اثبات ... الخ : ص

فريقان : منهم من زعم : أن أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان ، ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال . ومنهم من يزعم : أنه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة . وهو اختيار « الشيخ » وأما النفاة ، فقالوا : الزمان من جنس الأمور التى لا وجود لها ، الا فى الأوهام . وذلك لأن الجسم لا يوجد فى الاعيان ، الا فى حد واحد من حدود المسافة ، الا أن الانسان يشاهد الجسم فى ذلك الحد ، ثم فى الحد الثانى ، ثم فى الحد الثالث . الى آخر حدود المسافة . فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع فى الأعيان ، الا أن صورها تجتمع فى الأذهان . فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بأمر ممتد من أول المسافة الى آخرها ، ويجعل ذلك الأمر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات . ومن المعلوم بالضرورة : أن ذلك الأمر الممتد لا حصول له البتة فى الأعيان .

فهذا تفاصيل مذاهب الناس فى اثبات الزمان .

واحتج « الشيخ » على اثبات الزمان فى هذا الكتاب بدليلين :

(الدليل) الأول : أن نقول : لا شك أن ههنا أشياء نحكم على بعضها بأنها قبل غيرها ، وعلى بعضها بأنها مع غيرها ، وعلى بعضها بأنها بعد غيرها . فنقول : المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية . اما أن يكون نفس الذاتين اللتين حكم لهما بالقبلية والمعية والبعدية ، واما أن نكون هذه المفهومات أمرا مغايرا لتينك الذاتين . والأول باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الذات التى نحكم عليها بالقبلية ، قد نحكم بعد ذلك عليها بالمعية ، ثم نحكم عليها بالبعدية . ولما رأينا القبلية تبدلت بالمعية والمعية بالبعدية ، مع أن الذات المحكوم عليها بهذه الأمور باقية ، علمنا بأن هذه الأحوال أمور مغايرة لتلك الذات .

الثانى : ان الشىء المحكوم عليه بالقبلية ، قد تكون حقيقته أنه انسان أو حركة أو سكون . والمعقول من كونه انسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد .

الثالث : ان الأشياء المشتركة فى القبلية والبعدية لا تكون مختلفة فى الماهية ، والأشياء المختلفة فى القبلية قد تكون مشتركة فى الماهية فالمفهوم من القبلية والبعدية : أمور مغايرة لماهيات تلك الحقائق .

الرابع : ان كون الشيء قبل ذلك الشيء أمر مقول بالقياس الى غيره وذاته المخصوصة . وهى انه انسان أو حركة أو سكون غير مقول بالقياس الى غيره .

الخامس : انا اذا قلنا : هذا الانسان قبل ذلك الانسان ، حكم صريح العقل بأن هذا الكلام قضية ، موضوعها : قولنا : هذا الانسان . ومحمولها : قولنا : قبل ذلك الانسان . وحكم صريح عقلنا : بأن موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها .

فثبت : أن كون الشيء قبل غيره وبعد غيره أو مع غيره : أمور زائدة على الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبلية والبعدية .

ثم نقول : هذه المفهومات اما أن تكون أمورا عدمية أو وجودية . والأول باطل . لأن العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة . وهذه المفهومات أمور مختلفة ، فوجب أن تكون أمورا وجودية . فنقول : هذه القبليات والمعيات والبعديات أمور زائدة على الذوات موجودة . وظاهر أنها ليست أمورا مستقلة بأنفسها مستبدة بذواتها ، بل هى نسب واضافات . ولابد لها من أمور تكون هذه القبليات والبعديات والمعيات عارضة لها .

ثم نقول : هذا الشيء الذى هو معروض هذه القبليات والمعيات والبعديات ، قد يكون معروضه لها بالذات ، وقد يكون معروضة لها بالتبع والعرض . فانا اذا قلنا : هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى ، قضى صريح العقل بأنها اتصفت بالقبلية ، لأجل أنها حصلت فى زمان متقدم على حصول هذه الحركة المتأخرة . حتى أنا لو فرضنا أن هذه الحركة المتأخرة حصلت فى ذلك الزمان المتقدم ، وتلك الحركة المتقدمة حصلت فى الزمان المتأخر ، لكنا نقضى على تلك الحركة المتقدمة بأنها متأخرة . وبالعكس .

فنقول : أن الذى نحكم عليه بكونه متقدما ومتأخرا ، قد يكون كذلك تبعا لغيره ، وقد يكون كذلك بالذات . ولا يجوز أن يكون كل ما كان متقدما ومتأخرا ، فانه يكون كذلك تبعا لغيره ، والا لزم الدور أو التسلسل ، فلابد من الانتهاء الى موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته . وأن الذي يكون يمتنع عقلا أن يصير بعد وبالعكس . وذلك هو الزمان . وهذه الحجة قوية فى اثبات أصل الزمان . فأما أن هذا الزمان أهو نفس الحركة الفلكية أو مقدارها ، أو أمر مغاير لهما ؟ فذاك بحث عن ماهية الزمان . وهو أمر مغاير لما (نحن) الآن فيه .

***

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب :

أما قوله : « وأما الزمان فهو شىء غير مقداره وغير مكانه » فالمراد أن الزمان شىء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم . وأما قوله « وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد » فالمراد : أن المتقدم والمتأخر قد يحصلان في المسافة ، وقد يحصلان في الزمان ، الا أن المتقدم والمتأخر بحسب المسافة قد يحصلان معا ، والمتقدم والمتأخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة معا . فلهذا السبب قال : وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد . وأما قوله « فهذه القبلية له لذاته ولغيره به » فهو اشارة الى ما ذكرنا من أن الذي نحكم عليه بكونه قبل وبعد ، اما أن يكون لذاته ، واما أن يكون لغيره . ولا يجوز أن يكون كل شىء قبلا وبعدا لغيره ، والا لزم التسلسل أو الدور . وهما باطلان . فلابد من الانتهاء الي مالا يكون قبلا وبعدا لذاته . وأما قوله « وهذه القبليات والبعديات متصلة الي غير النهاية » فهذا اشارة الى قدم الزمان . وهو كلام أجنبى عن هذا الموضع ، لأن المقصود من تفسير هذه الكلمات فى هذا الموضع (هو) اثبات أصل الزمان . فاما القول فى قدمه وحدوثه ، فذاك بحث آخر .

وأما قوله : « والذى لذاته قبل شىء ، وهو بعينه يصير بعد شىء » فهذا اشارة الى الدليل الذى تمسكنا به في اثبات أن كون الشىء قبل غيره أمر زائد على ذاته المخصوصة . فان الذات المحكوم

عليها بالقبلية قد تصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية . فتوارد القبلية والبعدية مع بقائها بعينها فى الحالين يدل على أن هذه القبلية والبعدية أمران زائدان على تلك الذات . وأما قوله : « وليس أنه قبل هو أنه حركة ، بل معنى آخر ، وكذلك ليس هو سكون ، ولا شىء من الأحوال التى تعرض ، فانها فى أنفسها لها معانى غير المعانى التى هى بها قبل وبها بعد . وكذلك مع (٥) ، فان للمع مفهوما غير مفهوم كون الشىء حركة » فالمراد منه : ما ذكرناه فى الوجه الثانى . وهو أن المحكوم عليه بأنه قبل أو بعد ، تكون حقيقته أنه انسان أو حركة أو سكون . ومن المعلوم بالضرورة : أن كونه انسانا وحركة وسكونا مفهومه مغاير لمفهوم كونه قبل ومع وبعد .

واعلم : أن الدليل المنظوم المرتب هو الذى لخصناه ونظمناه . ثم ان تفسير ألفاظ الكتاب يظهر أن « الشيخ » قد أشار الى بعضها ، مع أنه ما تمم جميع مقدمات الدليل .

المسألة الثانية
فى
بيان أن الزمان كم متصل

قال الشيخ : « وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال . ويستحيل أن تكون دفعات لا تنقسم ، والا لكانت توازى حركات فى مسافات لاتنقسم . وهذا محال . فاذن يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : بيان أن الزمان كم متصل . والحجة عليه : أن القبليات والبعديات المتعاقبة ، اما أن تكون آنات متعاقبة متوالية ، كل واحد منها لا ينقسم . واما أن لا تكون كذلك ،

---

(٢) وكذلك فان للمجموع مفهوما : ص

بل تكون أمرا متصلا مستمرا . والأول باطل ، لأن الزمان لو كان مركبا من آنات متتالية ، لوجب أن تكون الحركة مركبة من أمور متتالية . كل واحد منها لا يقبل القسمة ، لأن الواقع من الحركة فى الآن الواحد ، ان انقسم ، كان وقوع النصف الأول منه متقدما على وقوع النصف الثانى منه ، وحينئذ يكون الآن الذى وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسما . وقد فرضنا أن الآن غير منقسم . فثبت : أن القدر الحاصل من الحركة فى الآن الواحد غير منقسم . فلو كان الزمان مركبا من الآنات المتتالية ، لكانت الحركة مركبة من الأمور الغير منقسمة . ولو كان الأمر كذلك ، لكان الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . لأن المقدار من المسافة التى يتحرك المتحرك عليها فى الآن الذى لا ينقسم بالجزء الذى لا يتجزأ من الحركة . ان كـــان منقسما كانت الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى آخره . وحينئذ تنقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن . وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم . فثبت : الزمان لو كان مركبا من الآنات المتتالية ، وجب أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التى لا تتجزأ ، لكنه بين فى الفصل المتقدم : أن القول بالجزء الذى لا يتجزأ باطل ، فكان القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية باطلا . فثبت : أن هذه القبليات والبعديات لا يمكن أن تكون دفعات وآنات متتالية غير منقسمة . ولما بطل هذا ، وجب أن تكون هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المقادير . فثبت : أن الزمان كم متصل غير قار الذات .

ولقائل أن يقول : ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم ، تدل على ان الزمان لابد وأن يكون عبارة عن آنات متتالية :

(**أما**) **الحجة الأولى** : فنقول : هذا الآن الذى هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، يمتنع أن يكون قابلا للقسمة ، والا لكان أحد جزئيه متقدما على الآخر . ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف الأول منه ، لا يكون النصف الثانى حاضرا . وعند مجىء النصف الثانى منه ، يكون النصـــف الأول فانيا . فثبت : أن كل ما كان منقسما يمتنع أن يكون حاضرا . وهذا ينعكس انعكاس النقيض (وهو) أن كل ما كان حاضرا ، فانه يمتنع

أن يكون منقسما . فثبت : أن هذا الآن الحاضر غير منقسم .

اذا ثبت هذا فنقول : **ان عدمه** يكون دفعة . اذ لو كان على التدريج ، لكان منقسما ، لكنا بينا أنه غير منقسم . واذا كان عدمه دفعة ، فالآن الذى هو أول ، ان (كان) عدمه يكون متصلا بوجوده . فقد تتالى هذان الآنان . ثم الكلام فى الآن الثانى كما فى الأول . وهذا يقتضى القطع بتتالى الآنات أبدا . وانه برهان قاهر جلى فى اثبات هذا المطلوب .

والحجة الثانية : ان هذا الآن الحاضر الذى دللنا على أنه لا يقبل القسمة ، لابد وان يكون عدمه أيضا دفعة ، فلابد وأن يحصل فى أول عدمه شىء آخر ، والا فحينئذ ينقطع الزمان . ويكون ذلك الشىء أيضا حاضرا عند حصوله وحضوره . فيكون غير منقسم أيضا . وهذا يوجب القطع بتتالى الآنات التى هى غير منقسمة .

الحجة الثالثة : ان أحد طرفى الآن الحاضر هو الماضى — وهو معدوم — والطرف الآخر منه هو المستقبل — وهو أيضا معدوم — فلو قلنا بأن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال أحد جزأى الزمان بالجزء الآخر ، لكان هذا القول معناه : أن أحد المعدومين يتصل بالمعدوم الآخر بطرف موجود . وهذا لا يقوله عاقل .

الحجة الرابعة : ان كل جزأين يفرضان فى الزمان . فان أحدهما لابد وأن يكون متقدما على الآخر ، فلا يجوز أن يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر ، أمرا ثبت له بسبب غيره . والا لزم التسلسل أو الدور — على ما قررناه — فلابد وأن يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما لذاته ، والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا لذاته . فثبت أن كل جزأين يفرضان فى الزمان ، فان لكل واحد منهما لازما يلزمه لذاته . وذلك اللازم ممتنع الثبوت فى حق الآخر . لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فى الماهية ، فوجب أن تكون الأجزاء المفروضة فى الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها . ومتى كان الأمر كذلك ، لم يعقل من اتصالها الا توالیها وتعاقبها بحيث يكون كل واحد منها منفصلا فى نفسه عن الآخر . ولا معنى لبيان الآنات الا ذلك .

ولما بطل بهذه الدلائل كون الزمان متصلا ، ثبت أنه آنات غير منقسمة ودفعات غير منقسمة . بقي ههنا قولكم : ان الزمان لو كان مركبا من آنات متتالية ، لزم كون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . فنقول : هـذا حق ، ولا نزاع فيه . الا أنا نقول : لكن القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية حق ، فالقول بكون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ حـق .

واما الدلائل التى ذكرتموها عـلى أن الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية . فالجواب عنها : أنا بينا فى ذلك الفصل : أن هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية . وليس كل ما صح حسب الأوهام والأذهان ، وجب أن يصح بحسب الأعيان . أليس قد اتفقوا على أنه كثيرا ما يثبت من الموجودات فى الأذهان ، مع أنه يمتنع حصولها فى الأعيان ، فكذا ههنا . ثم لنا فى مسألة الجوهر الفرد كتاب مفرد ، بالغنا فيه فى تقرير الكلام من الطرفين ، فمن أراد الاستقصاء ، فعليه بذلك الكتاب .

المسألة الثالثة
فى
بيان أن الزمان مقدار الحركة

قـال الشـيخ : « ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معا ، تحدث وتبطل ولا تتغير البتة . فانه ان لم يكن أمر زال ، أو أمر حدث ، لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة . فاذن هذا الشىء المتصـل متعلق بالحركة والتغير »

التفسـير : المقصود من هـذا الفصـل : بيان أن الزمان مقـدار الحركة على ما هو مذهب « أرسطاطاليس » وتقرير هذه الحجة : أنـه لما تبدلت القبلية بالمعية ، ثم المعية بالبعدية ، فهذا مما لا يعقل تقريره الا اذا حدث أمر لم يكن ، أو زال أمر كان . وقد دللنا على أن هذا الحدوث

وهذا الزوال ليس على سبيل توالى الآنات المتعاقبة ، بل لابد وأن يكون على سبيل الاتصال المستمر . ولا معنى للحركة الا ذلك . فانا بينا فى أول الكتاب : أن الحركة عبارة عن تبدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار .. فثبت : أن الزمان متعلق الحركة .

ولقائل أن يقول : أما قولكم : ان تعاقب القبليات والبعديات يقتضى وقوع التغير والحركة فى الشىء المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية . **فنقول :** هذا باطل . فان بديهة العقل حاكمة بأن اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى ، وأنه الآن موجود معه ، وأنه سيبقى بعده . فان (كان) تعاقب القبلية والمعية والبعدية ، يوجب وقوع التغير فى دات ذلك الشىء المحكوم عليه بهذه الأحوال ، لزم وقوع التغير فى ذات واجب الوجود . وذلك لا يقوله عاقل . **ولئن قلتم :** لولا وقوع هذا التغير فى هذه الحالات ، والا امتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية . **نقول : قد** جوزتم أن يكون الشىء محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير فى شىء آخر ، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك ؟

وهذا هو قول « الامام أفلاطون » فانه كان يقول : المدة لم يقع فيها شىء من الحركات . والتغييرات لم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار ، وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد . وأما ان خصصت فيه الحركات والتغيرات ، فحينئذ يعرض لها قبليات قبل بعديات ، وبعديات بعد قبليات ، لا لأجل وقوع التغير فى كمال المدة والزمان بل لأجل وقوع التغير فى تلك الأشياء .

ثم نقول : ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم تدل على أن الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة :

الحجة الأولى : أن نقول : انا اذا قلنا : ان الزمان مقدار الحركة . فلا معنى لهذا الكلام الا أن الزمان مقدار دوام الحركة ، لكن من المعلوم أن دوام الحركة لا وجود له فى الأعيان . فمقدار هذاالدوام الذى هو صفة لهذا الدوام ونعت له ، أولى أن يكون له وجود فى الأعيان .

الحجة الثانية : هى أن دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها . والناس اختلفوا فى أن استمرار الشىء ودوامه . هل هو زائد على ذاته أو عين ذاته ؟ فان قلنا : انه زائد على ذاته . فهذا الزائد يمتنع حصوله فى غيره ، لأنه دوام وجود الشىء يمتنع أن يكون حاصلا فى غيره لا فيه . وان قلنا : انه عين ذاته ، فكذلك . وعلى التقديرين فان دوام وجود الشىء يمتنع أن يكون مباينا عنه حاصلا فى غيره . ولاشك أن مقدار هـــذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له ، فيمتنع أيضـــا أن يكون مباينا عنه وحاصلا فى غيره . فثبت : أنه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحـــركة ، لوجب أن يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الأخرى . ولا شك أنها موجودة دفعة (واحدة) فيلزم أن لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، بحسب الحركات الموجودة . وذلك لا يقوله عاقل .

الحجة الثالثة : ان العقل كما قضى بأن الحركة حاصلة فى الزمان ، فكذلك قضى بأن جميع صفات هذه الحركة حاصلة فى هذا الزمان . فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة ، لكان الزمان حاصـــلا فى نفسه . وانه محال . ولنا فى ابطال هذا المذهب دلائل كثيرة . ونكتفى فى هذا المختصر بهذا القدر .

المسالة الرابعة
فى
تقرير حجة أخرى على القول بثبوت الزمان

قـــال الشـــيخ : « وكل حركة فى مسافة على سرعة محدودة ، فانه (ان) يتعين لها مبدءان وطرف ، لا يمكن أن يكون الابطاء منها يبتدىء معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها . فاذن ههنا تعلق أيضا بالمع والبعد ، وامكان قطع ، بسرعة محدودة ، مسافة محدودة ، فيما بين اخذه فى الابتداء

وتركه فى الانتهاء . وفى أقل من ذلك ، امكان قطع اقل (٣) من تلك المسافة. فههنا غير مقدار المسافة التى لا يختلف فيها السريع والبطىء مقدار آخر ، الذى نقول : ان السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفى أقل منه اقل من تلك المسافة »

التفســـــير عاد « الشيخ » مرة أخرى الى ذكر دليل آخر يدل على اثبات أصل الزمان . فالدليل الأول الذى تقدم ذكره ، دليل مأخوذ من أحـــوال القبليات والبعديات . وهـــذا الدليل دليل مأخوذ من الامكانات المختلفة .

ولنقرر هذا الدليل فنقول : كل حركة تفرض فى مسافة على قدر من السرعة ، فانه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها ، امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ، فان حصلت حركة اخرى تساوى الأول فى الابتداء والانتهاء ، لكنها تكون ابطأ منها ، وجد البطىء قد قطع مسافة أقل ، وان حصلت حركة أخرى تساوى الأولى فى كيفية السرعة وفى وقت الترك ، ولكنها انما ابتدأت بعد ابتداء الأولى ، وجـــد هـــذا السريع الأصغر قاطعا لمسافة أقل .

وإذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة من الفرض ، فنقول :

أما الفرض الأول . فالفائدة فيه : أنه حصل بين ابتداء السريع الأول وبين انتهائه ، امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ، ويمتلىء بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة ، اذا كانت فى أقل من تلك المسافة . ولا تتسع للحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة ، اذا كانت فى أكثر من تلك المسافة . فلهذا الامكان المتقدر فى نفسه خصوصية. باعتبارها ، يقبل بعض الحركات ، ولا يقبل البعض ، فهو أمر موجود .

وأما الفرض الثانى . فالفائدة فيه : بيان أن هذه الامكان أمر مغـــاير

---

(٣) من تلك المسافة . وهذا لا مقدار المسافة التى لا يختلف فيها السريع والبطىء ، وغير مقدار المتحرك الذى قد يختلف فيه مع الاتفاق فى هذا . بل هو الذى يقول : ان السريع يقع فيه هذه المسافة ... الخ : ع

لمقدار المسافة . وذلك لأن الحركة البطيئة والسريعة ان تشاركتا فى هذا الامكان ، وجب أن يتفاوتا فى مقدار المسافة ، وأن تشاركتا فى مقدار المسافة ، وجب أن يتفاوتا فى هذا الامكان . وذلك من أظهر الدلائل على ان هذا الامكان ، أمر مغاير لمقدار المسافة .

وأما الفرض الثالث . فالفائدة فيه من وجهين :

الأول : ان السريع الثانى ، يشارك السريع الأول فى كونها حركة وفى كونها سريعة ويخالفها فى مقدار هذا الامكان ، فوجب أن يكون هذا الإمكان مغايرا لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة .

الثانى : ان الامكان الذى يتسع للسريع الصغير ، جزء من الامكان الذى يتسع للسريع الكبير . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتجزئة .

فهذا هو تقرير هذا الدليل .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما قوله « كل حركة فى مسافة على سرعة محدودة ، فانه (ان) يتعين لها مبدأ وطرف » فالمراد : أن كل حركة فلابد وأن تكون من شىء الى شىء . فالذى منه : هو المبدأ . والذى اليه : هو الطرف . ثم انهما قد يكونان متعينين بالطبع وبالذات ، وقد يتعينان بحسب تعيين معين وفعل فاعل مختار . أما الأول فكالحركات الطبيعية الصاعدة والهابطة . فان لكل واحد منهما مبدأ معينا ، وهما المركز والمحيط . وأما الثانى فكما اذا اختار الحيوان أن يبتدىء بالحركة من حد معين ، ويتركها فى حد آخر . وكذا القول فى الحركات الدورية ، فانه ليس فيها حد . هو المبدأ بالذات لتلك الحركة ، وحد هو المنتهى بالذات . بل المبدأ والمنتهى هناك ليس الا بالفرض والتعيين .

واذا عرفت هذا فنقول : ظهر انه يحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف حركة على سرعة محدودة . وهذا هو الذى ذكرناه فى الفرض الأول . وأما قوله : « لا يمكن أن يكون الأبطأ منها يبتدىء معها ، ويبلغ النهاية

معها ، بل بعدها » فهذا هو الذى ذكرناه فى الفرض الثانى . وأما قوله « فاذن ههنا تعلق أيضا بالمع والبعد » فاعلم : أن هذا الكلام أجنبى عن اثبات هذاالدليل . فانه ربما سأل سائل فقال : انك تقول فى هذا الدليل : الامكان الذى هو كالظرف لهذه الحركات : هو الزمان . وفى الدليل الأول قلت : ان الذى تحصل بسببه القبليات والبعديات : هو الزمان . وهـذا يوهم التناقض . فان الشىء الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة .

فلا جرم أزال هذه الشبهة وبين أن هذا الامكان الذى جعلناه ههنا ظرفا لهذه الحركات ، هو نفس ذلك الشىء الذى قلناه فى الدليل الأول : انه هو السبب بالذات ، لتعاقب القبليات والبعديات . وأما قولـه : « وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذه فى الابتداء وتركه فى الانتهاء » فالمراد منه : الاشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الأول وهو كالمكرر .

وأما قوله « وفى أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة » فالمراد منه : الاشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الثالث . وأما قـوله « فههنا غير مقدار المسافة الذى لا يختلف فيها السريع والبطىء مقـدار آخر ، الذى نقول : ان السريع يقطع فيه هذه المسافة » فالمراد ما ذكرنا (وهو) أن السريع والبطىء ان تساويا فى المسافة ، اختلفا فى هذا الامكان وان تساويا فى هذا الامكان ، اختلفا فى مقدار المسـافة ، فوجب القطع بأن هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة . وأما قوله : « فى أقل منه أقل من هذه المسافة » فهو اشارة الى ما ذكرناه من أن السريع الثانى اذا شارك السريع الأول فى السرعة وفى وقت الترك . ولكنه يبتدىء بعد ابتـداء السريع الأول ، فانه يقطع أقل مما يقطع السريع الأول ، ويكون الامكان الذى يتسع لهذا السريع الثانى ، جزءا من الامكان الذى يتسع للسريع الأول . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للبطيئين والمساواة والمفاوتة . وهو المطلب . وقد ظهر أن الذى ذكرناه عين ما ذكره « الشيخ » الا أنا ذكرناه على النظم الطبيعى والترتيب القريب من الأفهام و « الشيخ » لم يعتبر ذلك .

المسألة الخامسة
فى
تقرير وجوه أخرى فى بيان
أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ : « وهذا الأمكان ومقداره غير ثابت ، بل يتجدد . كما ان الابتداء بالحركة للحركة (غير) ثابت . ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطىء بلا اختلاف ، فهذا اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات — على نحو ما قلنا — وهو متعلق الحركة — وهو الزمان — وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر ، الذى لا يثبت احدهما مع الآخر فى مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك »

التفسير : ان « الشيخ » فى الفصل المتقوم ذكر الدليل الأول على اثبات الزمان ، ثم أتبعه ببيان أنه مقدار الحركة . وههنا ايضا ذكر هذا الدليل الثانى على اثبات الزمان ، ثم أتبعه مرة أخرى ببيان أنه مقدار الحركة ، وبنى هذا المطلوب على مقدمة وهى أن الزمان أمر غير ثابت ، بل هو شىء فى السيلان والتقضى . وذكر فى بيان أنه غير ثابت بل سيال دليلين :

الوجه الأول : انه لو كان الزمان باقيا ، لكان الآن الذى حصل فيه ابتداء حركة الطوفان ، هو بعينه هذا الآن الذى نحن فيه . ولو كان كذلك ، لكان قد حصل ابتداء الطوفان فى هذا الآن . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا ان الزمان غير ثابت ، بل هو سيال . وهذا هو المراد من قوله « كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت » يعنى ابتداء الحركة غير حاصل للحركة فى حال استمرارها ، فعلمنا : أن حال استمرارها مغاير لحال حدوثها . وذلك يدل على أن الزمان غير ثابت .

الوجه الثانى : انا قد ذكرنا : أن الحركة السريعة والبطيئة اذا اشتركتا فى المسافة كان وقت ترك البطيئة (هو) بعد ترك السريعة .

ولو كان الزمان باقيا ، لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت تـرك السريعة . وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن الزمان غير ثابت بل سيال . وهذا هو المراد من قوله « ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطىء بلا اختلاف » ثم انه لما بين أنه غير ثابت ، قال « فهو أذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات » على نحو ما قلنا فى الدليل الأول . ثم قال « وهـو متعلق بالحركة وهو الزمان » والمراد : أنه فى المتصل المتقدم بين أن تعاقب القبليات والبعديات لا يعقل حصوله الا عند حصـول الحركتين والتغير .

ثم قال « وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر الذى لا يثبت أحدهما مع الآخر ، لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك » فاعلم : أنه لما بين أن الزمان مقدار الحركة ، ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير . وذلك لأن المتقدم قد يكون فى المكان وقد يكون فى الزمان . أما الذى فى المكان ، فقد يوجد المتقدم مع المتأخر ، وأما الذى يكون فى الزمان ، فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد مع الجزء المتأخر البتة من الزمان . وهـذا هو المراد من قوله : مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر الذى لا يثبت أحدهما مع الآخر وأما قوله : « لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك » فالمراد : أن هذا المقدار الذى سميناه بالزمان ، شىء مغاير لمقدار المتحرك ولمقـدار المسافة — وهذا كالمكرر الذى لا فائدة فيه —

المسألة السادسة

فى

تفسير كون الآن فاصلا باعتبار

وواصلا باعتبار آخر

قـــال الشــــيخ : « الآن فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضــة فيه . ينفصل به كل جزء فى حده ، ويتصل بغيره »

التفسير : لما كان مذهبه : أن الزمان كم متصل . وكل كم متصل فانه اقبل الفصل . ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك الشيء . ينتج : أن الزمان شيء يمكن أن يحصل له طرف بالفعل . ثم ذلك الطرف قد يكون واصلا أيضا . وقد لا يكون . أما الأول فكما اذا حدثت نقطة فى خيط بحيث لا ينفصل احدى جزاى ذلك الخط عن الجزء الآخر منه ، فانه ليس هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل . فتلك النقطة كما أنها نهاية لأحد قسمى هذا الخط ، تكون بداية للقسم الثاني . فهذه النقطة تكون فاصلة لذاك الخط باعتبار وواصلة باعتبار .

أما أنها فاصلة فلأن ذلك الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه : خطا واحدا ، وعند حدوث هذه النقطة انقسم بقسمين . وأما أنها واصلة فلأن تلك النقطة أوجبت إتصال أحد قسمى هذا الخط بالقسم الثانى منه ، والقسم الثانى غير منقسم .

وهو المطلوب الذى يكون فاصلا ولا يكون واصلا . وكما اذا انقطع أحد نصفى الخط عن النصف الآخر ، فان تلك النقطة التى هى نهاية أحد نصفى الخط ، لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثانى منه .

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : قد دللنا على أن الآن الحاضر ، حد يفصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هذا الآن فاصلا . الا أنك قد عرفت أن الطرف الفاصل قد يكون واصلا وقد لا يكون . فنقول : انه يستحيل أن لا يكون هذا الآن الفاصل واصلا ، لأنه انما لا يكون واصلا ، لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شيء آخر . وذلك محال ، لأنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، والبعدية بالزمان لا تحصل الا عند حصول الزمان .

فثبت : أنه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده . وما أدى عدمه الى وجوده كان محالا ، فكان فرض عدم الزمان محالا . واذا ثبت هذا ، ظهر أن كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار آخر . أما أنه فاصل فلأنه فصل الماضى عن المستقبل ، وأما أنه واصل فلأنه أوجب اتصال

الجزء الذى هو الماضى بالجزء الذى هو المستقبل . فثبت : أن كل آن يفرض فى الزمان فانه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه آخر .

***

واذا عرفت هذا ، فلترجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله « الآن فصل الزمان » فالمراد منه : ظاهر . فان بسبب حصول الآن الخاص ، ينفصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هو فصلا للزمان . وأما قوله « وطرف أجزائه المفروضة فيه » فالمراد : أن جزء الزمان اما الماضى أو المستقبل . وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضى ، وهو بعينه بداية المستقبل . وأما قوله « ينفصل به كل جزء فى حده ، وينصل بغيره » فهو اشارة الى ما ذكرناه من أن هذا الآن يوجب الفصل من وجه ، والوصل من وجه آخر .

المسألة السابعة
فى
بيان أن الزمان مقدار الحركة المستديرة الأولى

قال الشيخ : « والزمان اذ ثبات لقبله مع بعده ، فهو متعلق بالتغير ، ولا بكل التغير ، بل بالتغير الذى من شانه أن يتصل »

التفسير : وذلك يسهل على مطلوبين :

أحدهما : الزمان متعلق التغير . واحتج عليه بانه لاثبات لقبله مع بعده . وذلك لا يعقل الا مع حصول التغير . وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك . ونقضناه نحن بكون البارى — تعالى — قبل هذا الحادث ، ثم يصير معه ثم يصير بعده ، مع أن ذلك لا يقتضى وقوع التغير فى ذاته .

والثانى : ان التغير على قسمين :

أحدهما : أن يكون بسبب تعاقب أمور يكون كل واحد منها حادثا دفعة واحـــدة .

والثانى : أن يكون ذلك التغير حادثا ، لا دفعة ، بل على التدريج يسيرا

يسيرا . وقد بينا أن القسم الأول يقتضى تعاقب الآنات . وذلك محال . فبقى القسم الثانى — وهذا الكلام قد سلف ذكره —

والعجب من « الشيخ » كيف حرر هذه التكريرات الكثيرة فى مثل هذا الكتاب الصغير ؟

***

قال الشيخ « والتغيرات التى فى الكم بين نهايتى الصغير والكبير . والتى فى الكيف بين نهايتى الضدين ، والتى فى الأين بين نهايتى مكانين بينهما غاية البعد ، وكل ما يقصد طرفا ليسكن . ان كان (بالطبع) يهرب عما عنه ، الى ما اليه . فالمطرف المتوجه اليه (بالطبع) مسكون فيه بالطبع ، والذى بالقسر بعد الذى بالطبع ، ولأن كل حركة مبتداة فى العالم ، فهى بعد ، ما لم تكن فيه ، فلها قبل والقبل زمان . فالزمان اقدم من الحركة المبتدئة . فهو اذن أقدم من التى فى الكم والكيف والأين المستقيم. فالتغير الذى يتعلق به الزمان هو اذن : الذى يكون فى الوضع المستدير ، الذى يصح له أن يتصل ، أى اتصال شئت »

التفسير : لما أثبت فيما تقدم : أن الزمان مقدار الحركة ، أراد فى هذا الفصل أن يبين أنه مقدار الحركة المستديرة . وتقريره : أن يقال : الزمان يمتنع أن يكون له أول وآخر . ولما ثبت أنه مقدار الحركة ، وجب أن تكون تلك الحركة حركة ، لا أول لها ولا آخر والحركة التى تكون كذلك ، ليست الا الوضعية المستديرة . فنفتقر فى تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات :

المقدمة الأولى
فى
اثبات أن الزمان ليس له أول ولا آخر

واحتجوا عليه : بانه لو كان له أول ، لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان ، فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله . وهو محال . وايضا : لو كان له آخر ، لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان . ويعود التعريف المذكور.

المقدمة الثانية

فى

قولنا (٤) : الزمان مقدار الحركة

والكلام فى تقريرها : ما تقدم .

المقدمة الثالثة

فى

أنه (٥) لما كان الزمان مقدار الحركة

لزم من قدم الزمان قدم الحركة

والأمر فيه : ظاهر . لأنه لو حصل الزمان عند عدم الحركة ، لقدح ذلك فى قولنا : الزمان يجب أن يكون مقدار الحركة .

المقدمة الرابعة

فى

ان جميع الحركات سوى الدورية يمتنع ان تكون ازلية

وتقريرها من وجهين :

الأول : انا بينا في فصل (٦) الحركة فى أول الطبيعيات : أن الحركة لا تحصل الا فى مقولات أربع : الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع . **أما الحركة التى فى الكم** . فهى انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر ، أو بالعكس . **والتى فى الكيف** . فهى انتقال من احد الضدين الى الضد الآخر . **والتى فى الأين** . فهى حركة من مكان الى مكان بينهما غاية المباينة.

واذا عرفت هذا فنقول : الحركة اما طبيعية ، أو قسرية ، أو ارادية . أما الطبيعية فهى هرب طبيعى عما عنه الحركة ، وتوجه طبيعى الى ما اليه

---

(٤) وهى قولنا : ص (٥) وهى أنه : ص

(٦) باب : ص

الحركة . ومتى كان الأمر كذلك ، فعند الوصول الى المطلوب يجب حصول السكون . فكل حركة طبيعية فهى منتهية الى السكون . والسكون عدم ، وكل حركة طبيعية فهى منتهية الى العدم ، فلا تكون هى الحركة الحاصلة للزمان . وأما القسرية فهى متأخرة عن الطبيعية ، واذا كانت الطبيعية لا تصلح أن تكون حاصلة للزمان ، فالقسرية أولى أن لا تكون كذلك . وأما الحركة الارادية غير المستديرة ، فظاهر أن شيئا منها ليست دائمة .

فثبت بما ذكرنا : ان كل حركة سوى المستديرة ، فانها ليست حاصلة للزمان ، فوجب أن تكون الحركة الحاصلة للزمان هى المستديرة .

الوجه الثانى فى اثبات هذا المطلوب : أن الاستقراء دل على أنه لا شىء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بدائمة . وكل حركة حاصلة للزمان فهى دائمة . **ينتج** : فلا شىء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بحاصلة للزمان . فالحاصلة للزمان يجب أن تكون هى المستديرة .

المسالة الثامنة

فى

ذكر الأجوبة عن دلائل القائلين بان

الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة

قال الشيخ : ((وأما السكون . فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره ، الا بالعرض . اذ لو كان متحركا ما هو ساكن ، لكان بطابق هذا الجزء من الزمان))

التفسير الذين قالوا : الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة . احتجوا على صحة قولهم بأمور .

الأول : ان بديهة العقل كما حكمت بصحة أن يقال : الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية ، فكذلك حكمت بصحة أن يقال : الجسم

سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية . فثبت : أن نسبة الزمان الى الحركة والى السكون : على السوية . واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : الزمان مقدار الحركة .

ثم ان « الشيخ » ذكر فى هذا الموضع ما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . فقال : ان السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل العرض ، بمعنى أن الشيء الذى هو ساكن الآن ، لو فرضنا أنه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا ، لكانت تلك الحركة واقعة فى هذا القدر من الزمان .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام انما يصح لو كان تصوره بوجود الزمان موقوفا على تصور الحركة ، الا أن ذلك باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها ، بأن كان أعمى ، وكان جالسا فى بيت مظلم ، وقدرنا أنه بالغ فى تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس ، فان هذا الانسان يجد المدة أمرا مستمرا باقيا . والعلم بذلك ضرورى . وهذا يدل على أنه سواء كان الحاصل هو الحركة أو السكون ، فان الزمان حاصل . وذلك يقدح فى كون الزمان عارضا من عوارض الحركة .

الثانى : ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال . والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل فى أحدهما الأمر المنتقل عنه ، ويحصل فى الثانى الأمر المنتقل اليه ، فانه لا يمكن أن يعقل معنى الحركة والتغير . فثبت : أن تعقل ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان . ولو كان تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة ، لزم الدور . وهو باطل .

الثالث : ان العقل كما يحكم بأن الحركة لا يمكن وقوعها الا فى زمان مخصوص ، فكذلك يحكم بأن السكون لا يمكن حصوله الا فى زمان مخصوص . وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى السكون ، فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون ، على استحضار معنى الحركة ، بل يجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون بالسوية ولا يجد بين الأمرين تفاوتا البتة . واذا كان الأمر كذلك ، فقد بطل ما ذكره « الشيخ » من أن كون السكون

متقدرا بالزمان ، تابع لكون الحركة متقدرة به .

***

قـــال الشـــيخ : « والحركات الأخرى يقدرها الزمان ، لا بانه مقدارها الأول ، بل بانه معها ، كالمقدار الذى فى الذراع يقدر خشـــبة الذراع بذاته (ويقدر) (٧) سائر الأشياء بتوسطه . ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار حركات فوق واحدة »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجـــوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وتقريرها : ان القـــول بأن الزمان مقدار الحركة ، يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها . ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، الا أن هـــذا باطل ، فالقول بأن الزمان مقدار للحركة باطل . أما بيان الشرطية فمن وجهين :

الأول : ان مقدار الحـــركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقـ دار استمرارها ومقدار بقائها ودوامها . وبقاء الشيء ودوامه اما أن يكـــون عبارة عن نفس الشيء أو عن كيفية قائمة به . لأن العقل لا يقبل أن يقال : أن بقاء الشيء ودوامه أمر مباين عنه بالكلية . واذا امتنع ان يكـــون بقاء الشيء ودوامه موجودا مباينا عنه ، امتنع أن تكون كلية ذلك الدوام مباينة لذلك الشيء ، لأن كمية الدوام لا معنى لها ، الا أن ذلك الدوام وذلك الاستمرار الى حد معين . فثبت : أن مقدار كل حركة اما أن يكون عين وجود تلك الحركة ، واما أن يكون صفة قائمة بها . وحينئذ يلزم أن يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الأخرى . فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير ، لزم أن تكون كثرة الأزمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة .

والوجه الثانى فى تقرير هذا المعنى : أن يقال : الحركة ماهيتها انها انتقال من حـــال الى حال آخر . وذلك يقتضى أن يكون الزمان الذى

---

(٧) ويقدر : سقط ع

حصلت فيه الحالة المنتقل عنها ، غير الزمان الذى حصلت الحالة المنتقل اليها . واذا كان كذلك ، فالحركة من حيث هى هى ، تكون مستلزمة للزمان استلزاما بحسب ماهيتها وحقيقتها . والواجب لذاته يمتنع أن يكون لغيره ، فوجب أن تكون كل حركة فانها من حيث هى هى ، تكون مستلزمة للزمان .

واذا ثبت هذا فنقول : اما أن يقوم زمان واحد بكل الحركات ، واما أن يقوم بكل واحد منها زمان على حدة . والأول باطل لوجهين :

الأول : ان قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال .

والثانى : ان الحركة المعينة اذا عدمت ، فقد عدم مقدارها أيضا . فالحركة الأخرى لما كانت موجودة ، كان مقدارها أيضا موجودا . فلو كان أحد المقدارين عين الآخر ، لزم كون المقدار الواحد معدوما موجودا . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أنه لابد وأن يقوم بكل حركة زمان على حدة . وذلك يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة وجدت بأسرها دفعة .

وانما قلنا : ان ذلك باطل لوجهين :

الأول : انا نعلم بالبديهة أن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها ساعة واحدة ، لا ساعات كثيرة .

الثانى : انه لو اجتمعت فى هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة ، لكان لابد لمجموع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد ، يكون ظرفا لها بأسرها ، فتكون هى بأسرها حاصلة فيه . وذلك محال . لأن ذلك الظرف يكون أيضا حاصلا مع تلك المظروفات . فيفتقر ذلك الظرف الى ظرف آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أن القول بأن الزمان مقدار الحركة يفضى الى هذه الأباطيل ، فوجب أن يكون ذلك القول باطلا .

واذا عرفت هذا فنقول : ان الكلام الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريرها : أن الزمان

عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم ، وعرض قائم بتلك الحركة فقط ، الا أن ذلك المقدار ، كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات المطابقة لتلك الحركة ، كما أن المقدار الموجود فى خشبة الذراع ، يقدر تلك الخشبة أولا بالذات ، ويقدر سائر الأشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة .

واعلم : ان هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان :

الأول : انا قد دللنا على أن الحركة من حيث هى حركة ، مستدعية للزمان ، واذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان ، كانت جميع الحركات متساوية فى استلزام حصول الزمان . والحكم الثابت بالذات يمتنع أن يكون ثابتا بالعرض ، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره . واذا كان كذلك امتنع أن يقال : الزمان عارض لبعض الحركات بالذات وللباقى بالتبعية . **وأيضا** : قد بينا أنه لا معنى لمقدار الحركة الا كمية دوامها واستمرارها . وقد ذكرنا : أن العلم الضرورى حاصل فى أن كمية دوام الشىء يمتنع أن يكون صفة قائمة بشىء آخر مباينا عنه بالكلية .

والوجه الثانى فى بيان ضعف هذا الجواب : أن نقول : انكم قستم تقدر الحركات الكثيرة بالزمان ، على تقدر الأجسام الكثيرة بمقدار الخشبة الواحدة . فنقول : انه لا نزاع فى أن المقدار القائم بالخشبة التى هى الذراع مغاير للمقدار (٨) القائم بالجسم الذى هو المذروع ، فانه من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم ، عين المقدار القائم بالجسم الآخر . واذا كان كذلك فقولوا : ان مقدار هذه الحركة مغايرة لمقدار تلك الحركة ، وأن لكل حركة مقدارا على حدة . واذا كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة ، ثم ثبت أن لكل حركة مقدارا على حدة ، لزم القطع بأن لكل حركة زمانا على حدة . وحينئذ يصير المثال الذى ذكرتموه حجة عليكم .

***

---

(٨) للمقدار بالجسم القائم بالجسم الذى : ص

قال الشيخ « وكما أن الشىء الذى فى العدد ، اما مبدؤه كالوحدة (واما) قسيمه كالزوج والفرد ، واما معدوده . كذلك الشىء فى الزمان . منه ما هو مبدؤه كالآن . ومنه ما هو جزؤه كالماضى والمستقبل . ومنه ما هو معدوده ومقدره . وهو الحركة »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة . وتقريرها أن نقول : لو حصل لمقدار الحركة وجود ، لكان اما أن يكون حاصلا فى الحال أو فى الماضى أو المستقبل . والأول باطل ، لأن الحال الحاضر لا يقبل الانقسام . والزمان منقسم . وحصول المنقسم فى غير المنقسم محال . والثانى والثالث محال لوجهين :

الأول : هو أن الماضى والمستقبل معدومان . ولا شىء من المعدوم بموجود . ينتج : فلا شىء من الماضى والمستقبل بموجود .

والثانى : هو أن الماضى هو الذى كان حاضرا ثم انقضى . والمستقبل هو الذى يتوقع حضوره ، الا أنه لم يحضر . ولكن الحاضر من الآنات المتتالية ، ليس الآن الذى لا ينقسم . فالماضى والمستقبل ليس الا الآنات الحاضرة ، فيلزم كون الزمان مركبا من الآنات المتتالية . وذلك عند القوم محال . فثبت : أن مقدار الحركة لو كان موجودا ، لكان وجوده اما أن يكون فى الحال أو فى الماضى أو فى المستقبل ، وثبت أن كل هذه الأقسام باطل ، فيلزم أن يقال : لا وجود لمقدار الحركة . وهذا كلام قوى فى الالزام على الفلاسفة .

واذا عرفت هذا فنقول : الكلام الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريره : أن يقال : ليس الآن جزءا من أجزاء الزمان ، بل هو مبدأ لحصول الزمان . وذلك لأن الآن شىء غير منقسم ، ثم انه بسيلانه وحركته يفعل الزمان ، كما أن النقطة تفعل بسيلانها وحركتها الخط . والزمان هو الذى ينقسم الى الماضى

والمستقبل ، فنسبة الآن الى الزمان ، نسبة المبدأ الى ذى المبدأ ، ونسبة الماضى والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج والفرد الى العدد .

واعلم : ان هذا الجواب فى غاية الضعف ، وبيانه من وجوه :

الأول : انا قلنا : لو كان الزمان موجودا ، لكان عبارة عن آنات متتالية . وذلك لأن الزمان عبارة عن الحال والماضى (٩) والمستقبل . أما الحال فانه غير منقسم . وأما الماضى والمستقبل فهو الذى كان حـاضرا أو يتوقع حضوره ، فيكون ايضا غير منقسم . فلزم أن يكون الزمان عبارة عن تتالى هذه الأمور الغير منقسمة . وذلك عند القوم محال . وما ذكره فى معرض الجواب لا يدفع هذا الكلام ، فكان فاسدا .

الثانى : ان قولهم : الآن شىء غير منقسم ، فانه يفعل بسـيلانه الزمان ، لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته ، ثم انه يفعل بسيلانه الزمان . وذلك بعينه رجوع الى مذهب « الامام أفلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ، ثم انه تحصل له نسب متعاقبة متوالية الى الحوادث ، وحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا القول واعترافا بسـقوط قول من قال : الزمان عبارة عن مقدار الحركة .

الثالث : انكم زعمتم أن الآن طـرف للزمان وصفة قائمة (به) فكيف زعمتم : أن الآن هو الأصل والمبدأ ، وأن الزمان انما حـدث من حركته ؟

ومن تأمل هذه الكلمات حق التأمل ، عرف شـدة الاضطراب فيها .

***

قـال الشـيخ « والجسم الطبيعى فى الزمان لا لذاته ، بل لأنـه فى الحركة ، والحركة فى الزمان »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبـارة عن مقدار

(٩) الماضى : ص

الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة رابعة . وهى : انا كما حكمنا بأن هذه الحركة وجدت فى هذا الزمان ، فكذلك نحكم بأن هذا الجسم وجد فى هذا الزمان . ولا نجد فى العقل تفاوتا بين قولنا : حصلت هذه الحركة فى هذا الزمان ، وبين قولنا : حصل هذا الجسم فى هذا الزمان . واذا كان كذلك ، كان نسبة الزمان الى الحركة كنسبته الى الجسم ، وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة .

واذا عرفت هذا فنقول : الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذا الكلام . وتقريره : أن يقال : الجسم الطبيعى فى الزمان لا لذاته ، بل لأنه فى الحركة . والحركة فى الزمان . واعلم : أن هذا الكلام فى نهاية الضعف . وذلك لأن الزمان لما كان مقدار الحركة ، كان عرضا موجودا فى الحركة ، والحركة عرض موجود فى الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجودا فى الموجود فى الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجودا فى الجسم . وهذا البيان يظهر كون الزمان موجودا فى الجسم ، ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجودا فى الزمان . والبحث انما وقع عن معنى قولنا : الجسم موجود فى الزمان . والكلام الذى ذكره يقتضى كون الزمان موجودا فى الجسم . وذلك من الأعاجيب .

***

قال الشيخ : « ذوات الأشياء الثابتة من جهة ، وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة ، والثابتة من جهة اذا أخذت من جهة ثباتها ، لم تكن فى الزمان ، بل معه . ونسبة ما مع الزمان وليس فى الزمان ، الى الزمان هو الدهر . ونسبة ما ليس فى الزمان الى ما ليس فى الزمان من جهة ما ليس فى الزمان الأولى (به) أن يسمى السرمد . والدهر فى ذاته من السرمد ، وبالقياس الى الزمان : دهر (١٠) »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

---

(١٠) انظر فى الدهر والسرمد : الكتاب الرابع من كتاب المطالب العالية من العلم الالهى تأليف الامام فخر الدين الرازى .

الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة . وتقريرها : ان ذات الحق — سبحانه — منزهة عن الحركة والتغير ، ثم انا نعلم بالضرورة : انه — سبحانه وتعالى — كان موجودا قبل وجود هذا اليوم ، وانه الآن موجود مع هذا اليوم ، وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم . ولما صدق عليه — سبحانه — انه كان ، وانه الآن كائن ، وانه سيكون . ثبت : أن هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير .

وايضا : فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها . ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع البارئ — تعالى — دائمة الوجود بدوام وجوده . وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة فى اثبات واجب الوجود على أن المعلول لابد وأن يكون موجودا مع العلة وأن لا يكون متأخرا عنها البتة ؟ فثبت : أن مفهوم المعية حاصل ههنا ، مع أن الحركة والتغير ممتنعة الحصول ههنا . وذلك يدل على أن الأمر الذى لأجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية ، حاصل فى الموضع الذى يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والبعدية والمعية ، لاتعلق له بالحركة .

واذا عرفت هذا فنقول : الفصل الذى ذكره « الشيخ » ههنا يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريره : أن يقال : نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان . ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد . هذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : أنه ليس فيه كبير فائدة . وذلك لأنا قد دللنا على أن المفهوم من القبلية والبعدية والمعية ، معنى حاصل فى هذا الموضع الذى لا تثبت معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية ، لايتوقف على حصول الحركة والتغير . وهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب ، ولا دافع له الا أن يقول : انه — تعالى — واجب الوجود لذاته ، ممتنع العدم لذاته ، لكنه ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم ، ولا يبقى موجودا بعد هذا اليوم ، الا أن فساد هذا القول معلوم بالضرورة . لأن الذى

يصدق عليه أنه ما كان موجودا قبل هذه الساعة وليس موجودا مع هذه الساعة ، ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون عدما محضا ونفيا صرفا ، فالقول مع ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، ممتنع لذاته : جمع بين النقيضين — وهو معلوم البطلان بالبديهة —

ثم ان « الشيخ » لم يدفع هذا الكلام ، الا بأن قال : « نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد »

وذكر هذا الكلام فى هذا المقام ضعيف . وبيانه من وجوه :

الأول : انه مازاد على ذكر الألفاظ الهائلة . ومعلوم أن ذلك لا يدفع الحجة ببينة .

الثانى : انه لم يبين أن هذا الذى سماه بالدهر وبالسرمد ، هل هو نفس هذه النسب المخصوصة أو هو أمر آخر يقتضى حصول هذه النسب ؟ فان كان الأول فلم لا نقول فى الزمان مثله . وهو انه لا معنى للزمان الا عين هذه القبليات والمعيات والبعديات ، من غير اثبات أمر آخر ؟ ولم زعم أن الزمان موجود يقتضى حصول هذه النسب ، ولم يقل : الدهر موجود يقتضى حصول هذه النسبة المخصوصة ؟ وما الفرق بين البابين ؟ أما الثانى وهو أن يقال : المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص يقتضى حصول هذه النسب ، فكان ينبغى أن يبين أنه جوهر أو عرض ؟ وان كان جوهرا ، فـ (هل) هو من الجواهر الجسمانية أو من الجواهر المجردة ؟ وان كان عرضا ، فهو من أى أجناس الأعراض ؟ فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه التفاصيل .

الثالث : انك زعمت أن نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونقول : هذا الذى سميته بالدهر . اما أن يكون ثابتا أو متغيرا . فان كان ثابتا . فالثابت اما أن يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة أو لا يجوز . فان جاز فلم لا يجوز أن يقال : المقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شىء ثابت فى ذاته ؟ كما هو قول « الامام أفلاطون » وان لم يجز فكيف جعلتموه سببا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت والمتغير ؟ فان مثل هذه النسبة تكون متغيرة . واذا كان المسمى بالدهر ثابتا —

والثابت لا يجوز جعله سببا لحصول هذه النسبة المتغيرة ، ونسبة الثابت الى المتغير ، نسبة متغيرة — لزم امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسبة . وأما ان كان المسمى بالدهر أمرا متغيرا فى ذاته . فهل يمكن جعله سببا لحصول النسبة مع الأشياء الثابتة أو لا يمكن ؟ فان أمكن ، فلم لم يكن الزمان كافيا فى ذلك حتى لا نحتاج الى اثبات هذا الدهر ؟ وان لم يمكن ، فكيف جعلتم الدهر المتغير فى ذاته سببا لحصول النسبة بين الأشياء الثابتة ؟

واعلم : أن كلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بأن الدهر شىء ثابت فى ذاته . لأنه قال : « الدهر فى ذاته من السرمد ، وبالقياس الى الزمان دهر » ومعناه : أن الدهر فى ذاته شىء ثابت غير متغير ، الا أنه اذا نسب الى الزمان الذى هو موجود متغير فى ذاته سمى دهرا . وهذا تصريح بأن الدهر ثابت فى ذاته ، الا أنه مع كونه كذلك ، فانه يقتضى حصول هذه النسب المتغيرة . وفى ذلك اعتراف بأن الشىء قد يكون ثابتا فى ذاته . ومع ذلك فانه يقتضى تقدير الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة . واذا كان الأمر كذلك فهذا عين مذهب « الامام أفلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته ، الا أنه يقتضى تقدير هذه الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة .

فقد ظهر أن الناصرين لمذهب « أرسطاطاليس » فى أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شىء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان ، الا بالرجوع الى مذهب « الامام أفلاطون »

والأقرب عندى : أن الحق فى الزمان وفى المبدأ هو مذهب « الامام أفلاطون » وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته . فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير ، سمى بالسرمد . من هذا الاعتبار ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات . فذاك هو الدهر الداهر ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات متقارنة معه ، فذاك هو المسمى بالزمان . وأما قول « أرسطو » بأن الزمان مقدار الحركة ، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده . وأما

مذهب « الامام أفلاطون » فهو الى العلوم البرهانية أقرب ، وعن ظلمات الشبهات أبعد . ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس الآ عند الله — سبحانه وتعالى —

وللقوم دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة .
وذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده ، لأن كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، فيكون فرض عدم الزمان يوجب فرض وجوده . وكل ما كان كذلك ، فانه واجب لذاته . فثبت : أن الزمان واجب لذاته . فلو كان مقدارا للحركة وعرضا حالا فيها ، لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو واجب لذاته . وما كان كذلك كان الأولى أن يكون واجبا لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . هذا خلف .

***

قـــال الشـــيخ : « الحركة على حصول الزمان . والمحرك علة علة الزمان . فالمحرك علة الزمان ، ولا كل محرك حركه مستديرة ، بل التى ليست بالقسر ، فقد صح أن الزمان قبل القسر » (١١)

التفســـير : أما قوله « الحركة علة حصـــول الزمان » فهـــذا باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة أخرى . وذلك لا يعقل الا اذا كان زمان ما منه الحركة ، مغايرا لزمان ما اليه الحركة . فثبت : أن الحركة مفتقرة فى تحقيق ماهيتها الى الزمان . فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان ، لكان الزمان مفتقرا الى الحركة . وحينئذ يلزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر . وهو محال .

---

(١١) عبارة عيون الحكمة : « الحركة علة حصول الزمان ، والمحرك علة الحركة . فالمحرك علة علة الزمان . فالمحرك علة الزمان . ولا كل محرك بل محرك المستديرة ، ولا كل محرك مستديرة ، بل التى ليست بالقسر . فقد صح أن الزمان قبل القسر »

الثاني : لو كانت الحركة علة لحصول الزمان ، لوجب أن تكون كل حركة كذلك ، وحينئذ يلزم كون الأزمنة متعددة بحسب تعدد الحركات ، فيلزم حصول الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة . وهو محال .

الثالث : الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة . فلو قلنا : الحركة علة لحصول الزمان ، لكان معنى هذا الكلام : أن الحركة علة لبقاء نفسها ولدوامها . وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . وهو محال .

الرابع : انا وان (١٤) فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات ، فان صريح العقل يقتضى بقاء المدة والزمان . وذلك يدل على أن الزمان غنى فى وجوده عن الحركة . فثبت : أن قوله : « الحركة علة لحصول الزمان » ليس بصواب . وأما بقية الكلام فظاهر غنى عن التفسير .

---

(١٢) الرابع : انا بينا وهو أنا وان فرضنا : ص

الفصل التاسع

فى

مبادئ الحركة

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات أن الحركة الدورية ارادية

قال الشيخ : ((كل حركة عن محرك قسرى (١) فاما عن محرك طبيعى أو نفسانى ، أو ارادى . وكل محرك طبيعى فهو بالطبع يطلب شيئا ويهرب عن شىء . فحركته بين طرفين : متروك لا يقصد ، ومقصود لا يترك . وليس شىء من الحركات المستديرة بهذه الصفة . فان كل كل نقطة فيها مطلوبة ومهروب منها ، فلا شىء من الحركات المستديرة بهذه الصفة (٢) بطبيعى ، فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة وجود الزمان))

التفسير : الحركة اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية . والدليل على هذا الحصر : أن حركة الجسم لابد لها من مؤثر يؤثر فيها وموجب يوجبها . وذلك المؤثر اما أن يكون حالا فى الجسم أو يكون مباينا عنه . أما الحال فيه فان لم (يكن) له شعور بالأثر الصادر عنه فهو الطبيعة ، وان كان له شعور بذلك الأثر فهو الارادة ، وأما ان كان ذلك المحرك مباينا ، فذلك هو القسر . فثبت : أن كل حركة فهى أما طبيعية وأما قسرية وأما ارادية .

---

(١) غير قسرى : ع

(٢) بهذه الصفة : سقط ع

ثم نقول : الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية . والدليل عليه : أن (فى) الحركة الدورية . كل نقطة يفارقها المتحرك ، فان هربه عنها عين طلبه لها ، وحركته عنها عين توجيهه اليها . فلو كانت هذه الحركة طبيعية ، لكان الهرب الطبيعى عن الشىء عين الطلب الطبيعى للشىء . وذلك محال .

فثبت : أن الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية ، ويمتنع ايضا أن تكون قسرية . لأن القسرية على خلاف الطبيعية . واذا امتنع كونها طبيعية ، امتنع كونها قسرية ، ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية . أن الحركات الدورية كلها ارادية .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم المستدير قد يكـــون قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ، ثم عند الوصـــول اليها يصير هاربا عنها بالطبع . وذلك لا يوجب التناقض ، لأنه انما يكـــون طالبا للوصول الى تلك النقطة ، فترك الوصول اليها . وانما يصير هاربا عنها عند الوصول اليها . فالطلب والهرب لم يحصلا فى زمان واحـــد ولا بحسب شرط واحد ، بل فى زمانين بحسب شرطين مختلفين ، وذلك وذلك لا امتناع فيه ؟

والذى يدل على انه غير ممتنع وجوه :

الأول : انه لانزاع فى أن الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية ، ثم ان الحجر النازل بالطبع يكون قبل وصوله الى حد معين فى تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه . ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه . فاذا عقل عنه ذلك فى الحركة المستقيمة ، فلم لا يعقل مثله فى الحركة المستديرة ؟

الثانى : ان الطبيعة توجب السكون بشرط الحصـــول فى المكـــان الطبيعى ، وتوجب الحركة بشرط الحصول فى المكان المغريب . فثبت : أن كون الشىء الواحد موجبا لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين فى زمانين متغايرين غير ممتنع .

الثالث : ان عندكم الحركات الدورية ارادية . فقبل وصـــول الجسم

المستدير الى النقطة المعينة ، يكون الوصول اليها مطلوبا بالارادة . ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول اليه مهروبا عنه فى وقتين ، وعند شرطين بحسب الارادة . فاذا عقل كون الشىء الواحد مطلوبا مهروبا عنه فى وقتين ، عند شرطين ، بحسب الارادة ، فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة ؟

***

قـــال الشيخ : ((فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة لوجود الزمان))

التفســـير : انه أثبت فيما تقدم : أن الحركة الحاملة للزمان حـــركة دورية ، وأثبت فيما تقدم : أن الحركة الدورية ارادية ، (و) لزم من هذا أن يقال : الحركة الحاملة للزمان ارادية . ثم نقول : فاعل الحركة الارادية هو النفس . وهذا ينعكس أن النفس هى الفاعلة للحركة الارادية ، وثبت أن تلك الحركة الارادية هى الفاعلة للزمان . فالنفس فاعل فاعل الزمان . فتكون هى الفاعلة للزمان ، وهى العلة لوجود الزمان .

المسالة الثانية

فى

اثبات أن الجسم لا يتحرك لذاته

قـــال الشـــيخ : ((كل حركة فلها محرك . لأن الجسم اما أن يتحرك ، لأنه جسم ، او لا لأنه جسم . فان تحرك لأنه جسم ، وجب أن يكون كل جسم متحركا . فاذن حركته تجب عن سبب آخر اما قوة (فيه) واما خارجة عنه))

التفســـير : الكلام التام فى تقرير هذا المقام : أن يقال : الحـــركة لابد لها من مؤثر . وذلك المؤثر اما ذات المتحرك واما غيره . ويمتنع أن

تكون ذاته ، فبقى أن تكون غيره . فنفتقر فى تقرير هذا الدليل الى اثبات مقدمات :

فالمقدمة الأولى : (هى) ان الحركة لابد لها مؤثر .

ونقول : الدليل عليه هو : ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها . مستبدة بذاتها ، لأنها نعت من نعوت الجسم ، وصفة من صفاته . ولا يعقل حصولها الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفتقر فى تحققه الى الغير ، وكل ما افتقر فى تحققه الى الغير ، فهو ممكن لذاته ، فلابد له من مؤثر . ينتج : أن الحركة لابد لها من مؤثر .

والمقدمة الثانية : هى قولنا : يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته . وقد استدل « الشيخ » عليها ههنا بانه لو تحرك لأنه جسم ، لوجب أن يكون كل جسم متحركا . واعلم : أن هذا الاستدلال لا يتم الا بمزيد تقرير . وهو أن يقال :الأجسام متساوية فى الجسمية ، فلو كانت من حيث هى متساوية فى الجسمية ، موجبة للحركة ، لكانت الأجسام بأسرها متساوية فى الموجب ، ويلزم من استوائها فى الموجب ، استواؤها فى الأثر . وهو الحركة . فالكلام الذى ذكره « الشيخ » لا يتم الا بتقرير هذه المقدمات .

***

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لم قلتم : ان الأجسام بأسرها متساوية فى الجسمية ؟ وما الدليل على صحة هذه المقدمة ؟ وتقريره : أن المعقول من الجسم أن ماهيته تقبل الأبعاد الثلاثة . ولا يلزم من الاستواء فى قابلية الأبعاد الثلاثة ، الاستواء فى تمام الماهية ، لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يبعد اشتراكها فى بعض اللوازم . وأما تلك الماهية التى عرضت لها هذه القابلية ، فهى غير مشعور بها من حيث هى هى . واذا كان الأمر كذلك ، فكيف يعرف كونها متساوية فى تمام الماهية ؟ فثبت : أن هذه المقدمة غير معلومة .

لا يقال : الدليل على استوائها فى تمام الماهية : أنا نقسم الجسم

الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والعلوى والسفلى ؟ ويورد القسمة أمر مشترك فيه بين الأقسام ، فوجب أن يكون كونه جسما ـــ الذى هو المورد لهذا التقسيم ـــ أمرا مشتركا فيه بين الكل .

لأنا نقول : هذا باطل . لما انه يمكننا أن نقسم الأعراض الى الكم والكيف وغيرهما ، ثم لم يلزم منه تماثل الأعراض فى تمام الماهية ، فكذا ههنا .

السؤال الثانى : سلمنا أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية . لكن لم قلتم : انه يلزم من هذا القدر استواؤها فى جميع اللوازم ؟ والدليل عليه : أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية متساوية فى تمام الجسمية ، ثم انه لم يلزم أن يصح على الفلكيات ، كما صح على العنصريات . وبالعكس . فكذا ههنا مثله . وعليكم حصر الاحتمالات ، ثم ابطالها بالدليل القاطع ليتم دليلكم .

السؤال الثالث : ان المبدأ لتلك الحركة اما أن تكون فيه أو لا تكون فيه . فان كان الأول ، فنقول : كما أن هذا الجسم اختص بهذه الحركة المعينة ، فكذلك اختص بالقوة التى هى المبدأ لهذه الحركة المعينة ، فان وجب أن يكون اختصاصه بتلك الحركة لأجل علة أخرى ، وجب أن يكون اختصصه بتلك العلة ، لأجل علة ثانية . ولزم التسلسل . وان عقل أن يكون اختصاصه بتلك العلة ، لا لأجل علة أخرى ، فلم لا يجوز مثله فى الحركة ؟ وأما ان قلنا : ان تلك الحركة انما حصلت فى ذلك الجسم بسبب منفصل ، فنقول : اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأثر من ذلك المباين دون سائر الأجسام ، اما أن يكون لأجل ان ذلك الجسم أولى من غيره بذلك القبول ، أو ليس كذلك . فان كان ذلك لأجل حصول تلك الاولوية ، عاد الكلام فى سبب حصول تلك الأولوية . وان كان غير مشروط بحصول تلك الأولوية ، فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الأثر دون سائر الأجسام مع استواء جميع الأجسام فى القابلية ، ومع أنه ليس شىء منها أولى بذلك القبول من الآخر ، يكون رجحانا لأحد طرفى الممكن على

الآخر من غير مرجح . وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل مثله فى أصل الحركة ؟ وهو أن يقال : ان تلك الحركة ترجح وجودها على عدمها لا بمرجح وحينئذ يبطل أصل هذا الدليل .

فهذا تمام الكلام على هذا الدليل .

واعلم : أن « الشيخ » لما أثبت أنه لا يجوز أن يكون الجسم متحركا لذاته ، أنتج منه : أنه لابد وأن يكون متحركا بغيره . ثم ان ذلك الغير اما أن يكون حالا فيه أو مباينا عنه ، فلا جرم قال : ان ذلك الشىء الآخر « اما قوة فيه واما خارج عنه »

المسألة الثالثة
فى
بيان أنه لابد من انتهاء المحركات
الى محرك أول ، لا يتحرك

قال الشيخ : « المحركات فى كل طبقة (١) تنتهى الى محرك أو لا يتحرك ، والا لاتصلت محركات بمحركات لا نهاية لها ، فاتصلت اجسام بلا نهاية ، وكان لجملتها حجم غير متناه . وهو محال »

التفسير : لو كان كل متحرك انما يتحرك لأن شيئا آخر حركه الى غير النهاية ، لزم اما الدور — وهو أن يكون تحرك هذا بذاك ، وتحرك ذاك بهذا . فيقتضى تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الآخر . اما بالرتبة وأما بالزمان . وهو محال — واما بالتسلسل — وذلك يقتضى وجود أجسام لا نهاية لها — وقد دللنا على أنه محال ، فلم يبق الا أن يقال : هذه المحركات تنتهى الى محرك لا يتحرك البتة ، أو كان متحركا لكنه يكون متحركا من تلقاء نفسه ، ولا يتحرك بغيره . وذلك هو المطلوب .

---

(١) طبيعة : ع

المسالة الرابعة

فى

بيان ان القـوة الجسمانية لا تقوى

عـلى افعـال غير متنـاهية

قـال الشـيخ « ليس من شـان جسم من الأجسام ان يكون لـه قوة على أمور غير متناهية والا لكانت قوة الجزء مقابلة لشىء من ذلك الغير متناهى ، المفروض من مبدأ محدود ، اقل مما يقوى عليه الكل من ذلك المبدأ ، فكان على متناه . وكذلك الجزء الآخر مجموعهما يكون على متناه »

التفسـير : كل قوة حالة فى الجسم ، فانه يجب كونها منقسـمة بسبب انقسام ذلك المحل . والكلام فى مباحث هذه المقدمة سيأتى بـه فى مسالة اثبات النفس الناطقة .

واذا عرفت هذا فنقول : جزء تلك القوة اما ان يقوى على التحرك والتأثير ، أو لا يقوى عليه البتة . والثانى باطل ، لأن جزاها ان لم يقو على التأثير البتة ، فحينئذ لا يكون جزء القوة ، قوة على شىء أصـلا ، فحينئذ يلزم أن تكون القوة على الشىء غير قابلة للانقسام . وقد بيناه : انها قابلة للانقسام . هذا خلف . فثبت : أن جزء القوة يقوى عـلى التأثير .

ثم نقول : جزء القوة اما أن يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا لزم أن يكون الكل مساويا للجزء . وهذا محال . ولما بطل هذا تعين الثانى وهو أن يقال : جزء القوة لا يقوى على مثل ما تقوى عليه كل القوة ، وحينئذ يلزم أن يكون مقوى الجزء متناهيا ، ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء . وضعف المتناهى متناهى . فمقوى كل القوة الجسمانية يجب أن يكون متناهيا . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : الكلام على على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لا نسلم أن القوة الحالة فى المتحيز يجب أن تكون منقسمة . وذلك لأن بتقدير أن الجسم (كان) مركبا من الأجزاء التى لا تتجزىء ، كانت القوة القائمة بالجزء الذى لا يتجزأ ، لم يلزم كونها منقسمة ، لكنا بينا : أن الحق هو اثبات الجزء الذى لا يتجزأ .

السؤال الثانى : هو أن النقطة الواحدة . كل واحدة منها شىء غير منقسم . فنقول : هذا الشىء ان كان جوهرا ، فقد ثبت الجوهر الفرد ، وأن كان عرضا فمحله ان لم يكن منقسما . فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن انقسام المحل لا يقتضى انقسام الحال ، وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما أبدا ، أن تكون القوى الجسمانية منقسمة .

(السؤال) الثالث : هب أن القوى الجسمانية منقسمة ، وأن مقوى الجزء لابد وأن لا يكون مساويا لمقوى الكل . لكن لم قلتم : ان عدم المساواة لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء منقطعا ؟ ولم لا يجوز أن يحصل ذلك التفاوت (بفعل) يظهر (أن) يكون فعل الجزء ابطاء ، وكون فعل الكل أسرع ، مع كون كل واحد منها باقيا أبدا ؟

السؤال الرابع : دليلكم معارض بدليل آخر . وهو : ان ذات هذه القوة الجسمانية ، وكيفية تأثيرها فى أثرها لا ينتهى الى وقت ، الا ويمكن ابقاؤه بعد ذلك ، والا فقد انتقل من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى . وذلك محال . واذا ثبت هذا وجب القطع بأن هذه القوى الجسمانية ممكنة البقاء فى الذات وفى التأثير أبدا . وذلك يبطل قولكم .

***

قال الشيخ : « المحرك الأول الذى لا تتناهى قوته ، اذن ليس بجسم ولا فى جسم . وليس بمتحرك ، لأنه أول . ولا ساكن ، لأنه لا يقبل الحركة . والساكن هو عادم الحركة زمانا له أن يتحرك فيه »

التفســير : انه اثبت فيما تقدم : أن الزمان ليس له أول ولا آخر ، واثبت : أنه مقدار الحركة ، وانتج منهما : اثبات حركة أزلية أبدية . ثم بين أن كل حركة فلابد لها من محرك . ثم بين أن المحرك لا يجوز أن يكون قسريا ، والا لزم اثبات أجسام لا نهاية لها . وذلك باطل . ولا يجوز أن يكون طبيعيا ، لما ثبت أن القوة الجسمانية لاتقوى على أفعال غير متناهية . فالقوة القوية علىى تلك الحركة الأزلية الأبدية ، يجب أن لا تكــون جسمانية . وذلك يدل على أن موجد هذه الحركة الأزلية الأبدية ، لا يمكن أن يكون جسما ولا حالا فى الجسم أصلا . وهذا هو الطريق المشــهور فى اثبات أن مدبر العالم الجسمانى لا يكون جسما ولا جسمانيا . ولما ثبت ذلك يجب أن لا يكون متحركا ولا ساكنا .

أما أنه ليس بمتحرك فظاهر . وأما أنه ليس بساكن ، فلأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . والذى من شأنه أن يتحرك هــو الجسم أو الجسمانى . فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا ، لم يكن من شأنه أن يتحرك ، واذا كان كذلك ، امتنع كونه ساكنا .

المسألة الخامسة

فى

بيان أن كل جسم فانه لا ينفك فى ذاته عما يكون مبدأ للحركة

قــــال الشـــــيخ : ((الأجسام لا تخلو فى طبيعتها من مبدأ حركة . وذلك لأن كل جسم اما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه الطبيعى أو غير قابل . فان كان قابلا فهو قابل للتحرك المستقيم ، فلا يخلو اما أن يكــون فى طباعه مبدأ يميل الى مكانه الطبيعى أو لا يكون . لكنا شاهدنا بعض الأجسام فى طباعها ميل الى جهة من الجهات . وكل ما اشتد الميل قــاوم المحرك بالقسر حتى تتفاوت النسب بتفاوت ما فيها من قوة الميل . فــان كان جســما لا ميل فيه قبل حركة قسرية . وكل حركة — كما علمت — فى زمان ، كان لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جســم ذى ميل فى طباعه بالقسر ، يكون فى مثله حركة جسم ذى ميل ، لو قدر بنسبة مثله

الى ذلك نسبة الزمانين ، فيكون نسبة قسر مالا مقاومة فيه على نسبة قسر فى جسم ذى ميل . وهذا خلف . فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعى ففيه مبدأ حركة »

التفسير : اعلم : أنا ندعى أن كل جسم فانه لا ينفك عن مبدأ حركة . والدليل عليه : أن كل جسم فانه لابد وأن يكون حاصلا فى حيز معين . اذا ثبت هذا ، فنقول : اما أن يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذى له ممكنا ، أو لا يكون . أما الأول فهو الجسم الذى يقبل الانتقال عن حيزه المعين وأما الثانى فهو الجسم الذى لا يقبل الانتقال عن حيزه المعين . ونحن نبين أن كل واحد من القسمين ، لابد (٣) وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ للحركة .

اما القسم الأول . وهو الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة . فالذى يدل على أنه لابد وان تحصل فيه قوة تكون مبدأ ميل معاوق عن الحركة القسرية : أنا لو فرضناه خاليا عن الميل المعاوق ، وقد فرضنا أن قاسرا قسره على الحركة . فتلك الحركة اما أن تقع فى زمان ، أو تقع لا فى زمان . والقسمان باطلان ، فبطل القول بامكان حصول تلك الحركة .

وانما قلنا : انه يمتنع وقوعها فى زمان . لأن (٤) ذلك الجسم لو حصل فيه معاوق ، لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة .

ولنفرض جسما حصل فيه ميل معاوق ، ولنفرض أن الجسم يتحرك مائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل المعاوق فى عشر ساعات ، ولنفرض أن الجسم الخالى عن الميل المعاوق يتحرك مائة ذراع من المسافة فى ساعة واحدة ، فيكون زمان حركة الجسم الخالى عن المعاوق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاوق . ولنفرض جسما آخر حصل فيه معاوق أضعف من معاوقة الأول بحيث تكون معاوقته عشر المعاوقة الأولى ، فتكون نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الأولى ، نسبة

---

(٣) فان لابد : ص (٤) هو أن : ص

زمان حركة الجسم الخالى عن المعاوقة الى زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة . فيلزم أن تحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاوقة الضعيفة فى الساعة الواحدة . وكان يحصل حركة الجسم الخالى عن المعاوقة فى الساعة الواحدة . فيلزم أن تكون حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة مساوية فى السرعة والبطء لحركة الجسم الموصوف باللامعاوقة . وذلك محال . فثبت : أن القول بأن الجسم الخالى عن المعاوقة ، تحصل حركته فى زمان : محال .

واما ان يقال : انه تحصل حركتها لا فى زمان . فذلك أيضا محال . لأن كل حركة فانها تقع على مسافة منقسمة ، فيحصل فى النصف الاول من المسافة نصفها ، ثم بعده يحصل فى النصف الثانى من المسافة ، النصف من تلك الحركة . ومتى حصلت بالقبلية والبعدية ، وجب حصول الزمان .

فثبت : أن الجسم الخالى عن مبدأ الحركة (٥) ، لو قبل حركة قسرية ، لكان حصول تلك الحركة القسرية اما أن يكون فى زمان أو لا فى زمان ، وثبت فساد القسمين ، فوجب أن تكون هذه الحركة ممتنعة .

ولقائل أن يقول : السؤال على ما ذكرتم من وجهين :

السؤال الأول : ان الدليل الذى ذكرتم ، انما يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان الا بسبب المعاوقة . وذلك باطل . بل الحركة تستحق لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاوق قدرا آخر . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يلزم أن تكون الحركة الخالية عن المعاوق مساوية فى الزمان للحركة الحاصلة مع المعاوقة الضعيفة . وتمام الكلام فى تقرير هذا السؤال قد ذكرناه فى مثل هذا الدليل فى مسالة الخلاء ، فلا فائدة فى الاعادة .

السؤال الثانى : هو أن الميل المعاوق قد يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية ، فيصير حاصل كلامكم : أن الشىء اذا كان خاليا عن

---

(٥) المبدأ : ص

المعاوق كان ممتنع الحصول ، ويكون شرط امكان حصوله أن يكــون الأمر المعاند له والمنافى له حاصلا . وذلك خلاف العقل . فان الشيء عند عدم المنافى والمعاوق ، يكون أولى بالحصول منه حال قيام المنافى والمعــاند .

***

قال الشـــيخ : « فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعى ، فلأجزائه نسبة الى اجزاء ما يحويه ، أو ما يكون محويا فيه ، لنسب واجبة لذاتها . اذ ليس بعض الأجــزاء التى تفرض فيه أولى بملاقاة عددية أو موازاة عددية من بعض . فاذن فى طباعها أن يعرض لها تبدل هذه المناسبات ، فهى قابلة للنقل عن وضعها . ثم نبرهن بذلك البرهان : أن لها مبدأ حركة وضعية مستديرة »

التفسير : لما بين أن الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة لابد وان يكون فيه مبدأ حركة ، انتقل الى بيان أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، يجب أيضا أن يحصل فيه مبدأ حركة . وتقريره : ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط . وكل جسم بسيط ، فانه يكون قابلا للحركة المستديرة . وكل ما يقبل الحركة المستديرة ، فلابد وأن يكون فيه مبدأ حركة . ينتج : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، ففيه مبدأ حركة . فهذه مقدمات ثلاث ، لابد من تقريرها :

(أما) المقدمة الأولى : فقد أهملها « الشيخ » ولابد من ذكرها . فنقول : الدليل على أن الأمر كذلك هو : أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق . لكن الانحـلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة ، فلو كان الجســم الذى لا يقبــل الحركة المستقيمة مركبا ، لكان قابلا للحركة المستقيمة . وذلك محال .

ولقــائل أن يقول : هــذا بناء على أن الجسم الذى حقيقته مؤلفة من أجســام مختلفة الطبائع ، تكون قابلة للانحلال . وذلك ممنوع ، فلم

لا يجوز أن يقال : تلك الأجسام ، وان كانت مختلفة الطبائع ، الا أن حقيقة كل واحد منها يقتضى لعينها ولذاتها أن تكون متصلة بالأخرى ؟ وعلى هذا التقدير ، فانه لا يكــون شكله هــو الكرة . فلو اقتضت أن يكون هو متصلا بالآخر وملتصقا به ، لوجب أن لا يكون شكله هو الكرة ، وحينئذ يلزم أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للنقيضين . وذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن كل مركب ، فانه يقبل الانحلال . وحينئذ يتم الدليل المذكور .

وأما المقدمة الثانية : وهى قولنا : ان كل جسم بسيط ، فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه : أن ذلك الجسم لابد وان يحيط به شىء .. وان لم يكن كذلك ، فلابد وأن يكون هو محيطا بشىء . واذا كان الأمر كذلك ، فلنفرض دائرة فى هذا الجسم ، ولنفرض أن نقطة معينة فى تلك الدائرة تسامت نقطة معينة فى الأرض ، وكل ما يصــح على تلك النقطة ، أن تسامت النقطة المعينة من الأرض ، وجب أن يصــح على سائر النقط المفترضة فى تلك الدائرة ، أن تســامت تلك النقطة المعينة من الأرض . ضرورة أن كل ما صح على (شىء صح على) مثله . ومتى ثبت هذا الجواز ، ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستدير .

***

ولقائل أن يقول : هذا ينتقض بأمور :

أولها : ان الجزء المفترض فى عمق ثخن الفلك ، مساوى فى الماهية للجزء المفترض فى سطحه ، ثم لم يلزم (منه) صحة قيام كل واحد منهما مقام الآخر فى كونه فى العمق وفى السطح . فكذا ههنا .

وثانيها : ان مقعر كل فلك قد يكون مساويا لمحدبه فى تمام الماهية ، والا لزم كون الفلك مركبا ، ثم لم يلزم من كون مقعره مماسا لجســم ، صحة أن يكون محدبه مماسا لذلك الجسم ، فكذا ههنا .

وثالثها : ان الحيوانية الحاصــلة فى الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة فى الانسان . ثم انه لم يلزم منه أن يصح على حيوانية الفرس ، ما يصح على حيوانية الانسان . فكذا ههنا .

ورابعها : ان عندكم ماهية الله — تعالى — عين وجوده . ثم زعمتم : أن الوجود طبيعة واحدة من حيث انه موجود ، ثم انه لم يلزم (منه) ان يصح على ذات البارى — تعالى — ما يصح على الموجودات العارضة لماهيات الممكنات . فكذا ههنا .

فان قلتم : ان الصحة حصلت فى الكل ، الا أن الامتناع انما ثبت بسبب أمر خارج . **نقول** : فجوزوا مثله فى هذه المسألة . وتقريره : انكم لما بينتم أن هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية ، فلعل هيولى تلك الجسمية مانعة من صحة الحركة ، كما أن الجسمية وان كانت قابلة للخرق والالتئام مطلقا ، الا ان خصوصية هيولى كل فلك ، مانعة منهما ، فكذا ههنا .

وأما المقدمة الثالثة : وهى فى بيان أنه لما كان قابلا للثقل المستدير ، وجب أن يحصل فيه مبدأ الحركة . فالبرهان عليها : عين ما ذكرناه فى الجسم القابل للحركة المستقيمة ، فثبت بما ذكرناه : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، فهو بسيط ، وثبت : أن كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة ، وثبت : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستديرة ، فانه لابد وأن يكون قد حصل فيه مبدأ حركة . فثبت : أن كل جسم لايقبل الحركة المستقيمة ، فانه لابد وأن يحصل فيه مبدأ حركة .

***

ولقائل أن يقول : ان الدليل الذى ذكرتم فانه يقتضى أن يكون كل فلك ، فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق. **وأيضا** : لأن النقط المفترضة فى ذلك المدار متشابهة . وكل ما يصح على الشىء صح (على) مثله أيضا . فوجب أن يكون جرم الفلك قابلا لكل واحدة واحدة من هاتين الحركتين . **وأيضا** : يلزم أن يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ، ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل . **وأيضا** : فالمدارات المختلفة التى يمكن أن يتوهم حصولها فى الفلك غير متناهية ، فوجب أن تكون كلها ممكنة . واذا كانت واحدة من هذه الحركات المختلفة الغير متناهية ممكنة ، وجب أن يحصل فى جرم الفلك بحسب كل واحد منها ميل معاوق . وحينئذ يكون قد حصل فى الفلك ميول متعاوقة

، مانعة غير ممانعة . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا نفس ما ذكرتموه بأن يكون دليلا على وجوب كون الفلك ساكنا ، أولى من أن يكون دليلا على وجوب كونه متحركا . فكان كلامكم باطلا .

السؤال الثاني : ان كرة النار ، كرة بسيطة . وكذلك كرة الهواء وكرة الماء وكرة الأرض . وعين ما ذكرتموه قائم في هذه البسائط ، فوجب أن تكون كل واحدة من هذه الكرات متحركة بالطبع على الاستدارة . وذلك باطل .

السؤال الثالث : انكم أثبتم ان الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، وجب أن يكون قابلا للحركة المستديرة . وهذا القدر لا يفيد الا أن هذا الجسم ليس فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة ، ولا ممانعة عنها . وحصول الامكان بهذا التفسير لا يتوقف على حصول الميل المعاوق ، لأن حصول هذا الامكان انما ثبت للجسم لذاته ، وما ثبت بالذات امتنع كونه بالغير . فأما القبول الذى يعتبر فى حصوله حصول الميل المعاوق، فذاك هو القبول التام . ولا يمكن اثباته الا بعد معرفة أن الميل المعاوق حاصل . فلو أثبتنا الميل المعاوق بهذه القابلية ، لزم الدور .

ومثال هذه المغالطة : أن يقال : ثبت بالدليل أن القطن قابل للاحتراق . ثم قال : والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند ملاقاة النار . ولما ثبت أن كل قطن هو قابل للاحتراق ، وثبت أن قبول الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقاة النار ، لزم أن يقال : ان كل قطن فانه حصلت فيه ملاقاة النار . وكما أن هذا الكلام فاسد ، فكذلك ما ذكرتموه . فثبت : أنه مغالطة صرفة .

***

قال الشيخ : « وكل جسم ففيه مبدأ حركة . اما مستقيمة واما مستديرة »

التفسير : لما بين ان الجسم اما أن يكون قابلا للحركة المستقيمة ، وإما أن لا يكون . ثم بين أنه لابد وأن يحصل فى كل واحد منهما ما يكون مبدأ للحركة ، لا جرم أتبعه بذكر النتيجة . وهو قوله : فكل جسم فانه لابد وأن يحصل فيه مبدأ حركة . اما مستقيمة واما مستديرة . أما مبدأ الحركة المستقيمة ففى الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة . وأما مبدأ الحركة المستديرة ففى الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ■

المسألة السادسة

فى

بيان ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فيه مبدأ الحركة المستقيمة مع مبدأ الحركة المستديرة

قال الشيخ : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة . أو يكون ما هو للذات مبدأ حركة مستقيمة ، هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة ، لا كما يكون فى حالة أخرى مبدأ سكون . لأن السكون غاية الحركة المستقيمة . اذ قد علمت أن الحركة المستقيمة هرب وطلب . هرب عن مكان غير طبيعى ، وطلب لمكان طبيعى . وعلمت : أن الجهات محدودة ، وعلمت ان الأمكنة الطبيعية للأجسام البسيطة محدودة . فاذا انتهت حركته بحصوله فى مكانه الطبيعى ، استحال أن يتحرك عنه ، فيكون مكانا غير طبيعى مهروبا عنه ، وغير ملائم له فيسكن ، فيكون سكونه غاية لحركته . وأما الحركة المستديرة فليست من حيث هى حركة مستديرة ، غاية للحركة المستقيمة ، ولا نفس عدم لها ، بل أمر زائد محتاج الى مبدأ آخر »

التفسير : الجسم الواحد يمتنع أن يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ، ومبدأ ميل مستدير معا . والدليل عليه : أن الميل المستقيم من جهة الى

جهة يقتضى التوجه نحو الجهة المنتقل اليها . واما الميل المستدير فانه يقتضى عدم التوجه الى تلك الجهة ، بل الانصراف اليها ، فهذان الميلان يوجبان أمرين متغايرين ، فوجب أن يكون الجمع بينهما محالا .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه ثلاثة :

الأول : انكم قلتم : شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل معاوق عن تلك الحركة ، بذلك الجسم ، فقد جعلتم حصول الشىء مشروطا بما يقتضى تعويقه والمنع منه . فكيف زعمتم فى هذا المقام : أن الجمع بينهما محال ؟

وللمجيب أن يجيب عنه فيقول : هناك انما جوزنا الجمع بين المعاوقين ، لأن عند اجتماعهما ينكسر أثر كل واحد منهما بالأثر الآخر ، فيحصل أثر متوسط بين الأثرين — وهو الحركة البسيطة — وهذا انما يعقل فى الأثر الذى يقبل الأشد والأضعف . فأما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة . والميل المستدير ، فانه يوجب الحركة المستديرة . والاستقامة والاستدارة لا يقبلان الأشد والأضعف . فيمتنع أن يقال : ان عند اجتماعهما يحصل أثر متوسط بين الاستقامة والاستدارة . فظهر الفرق .

السؤال الثانى : لم قلتم : انه لا يجوز تركب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة ؟ واما قوله : ان اجتماعهما يقتضى اجتماع التوجه الى الشىء والهرب عنه . وهو محال . قلنا : هذا ينتقض بأمور خمسة :

احدها : بحركة العجل . فانها مركبة من الحركة المستقيمة ، والحركة المستديرة .

وثانيها : الكرة التى تضرب بصولجان . فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة .

ثالثها : الكرة التى ترمى من شاهق الجبل ، فانها تنزل وتكون فى حال نزولها مستديرة .

ورابعها : كرة الثوابت . فانها لذاتها متحركة من المغرب الى المشرق . وبالقسر متحركة الى المغرب . والتوجه الى احدى الجهتين ،

انصراف عن الجهة المقابلة لها . فههنا لما كانت هذه الكرة متحركة لذاتها الى المشرق ، ومتحركة بتحريك الفلك الأعظم الى المغرب ، كانت هـذه الكرة ابدا متوجهة الى الجهة ومنصرفة عنها . وذلك محال .

قالوا : ههنا الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجه الى جانب والصرف عنه ، بل الطبيعة المخصوصة به ، توجب التوجه الى جانب ، والقسر المعاند يقتضى التوجه الى جانب آخر . أما فى مسألتنا هذه ، فانه يلزم من كون الطبيعة الواحدة (أن تكون) مقتضية للتوجه ، والصرف عنه معا . وذلك محال . فظهر الفرق .

قلنا : التوجه الى جهة والانصراف عنها . اما أن يكون الاجتماع بينهما محالا ، أو لا يكون . فان كان ذلك محالا ، امتنع حصوله . سـواء (كان) حصولا بالطبع أو بالقسر أو احداهما بالطبع والآخر بالقسر ، وحينئذ يبطل القول فى حركة تلك الثوابت . وان كان ذلك غير محال فى الجملة . وحينئذ نقول : فلم لا يجوز أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والصرف معا ؟ وذلك لأن هذه المقدمة الضعيفة انما صارت مقبولة ، لتبادر العقل والوهم الى أن الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين الانصراف عنها محال . واذا لم يكن ذلك محالا ، فحينئذ لا يظهر أن الطبيعة الواحدة يمتنع كونهـا موجبة للتوجه والصرف معا .

وخامسها : السبيكة المذابة . فانها مسـتديرة الحركة مع أنها بالطبع متحركة بالاستقامة .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : الأجرام الفلكية وان كـانت مستديرة الحركة الا انها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة ؟ ثم ان طبائعها المعينة توجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة فى الأحياز الخارجة عن أمكنتها الطبيعية ، وتوجب كونها متحركة بالاستدارة ، بشرط كونها حاصلة فى أمكنتها الطبيعية ، ولا يمكن أن تكون الطبيعة الواحـدة موجبة أمرين متنافيين فى وقتين مختلفين بحسـب شرطين مختلفين ، فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل . ثم المثال المشهور

لهذا : (وهو) أن طبيعة كل واحد من العناصر الأربعة يقتضي كونه متحركا ، بشرط كونه حاصلا فى الحيز الغريب ، وتقتضى كونه ساكنا بشرط كونه فى الحيز الملائم . فاذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أيضا ما ذكرناه ؟

و « الشيخ » فرق بين الصورتين بأن قال : ان الحركة المستقيمة توجه الى حيز معين ، وانما يكون توجهها الى ذلك الحيز ، أن لو كان ذلك الحيز بحيث متى يوصل الجسم اليه ، سكن فيه واستقر فيه . اذ لولا سكونه فيه ، لما كان الوصول اليه مطلوبا . واذا كان الأمر كذلك ، كان السكون في ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوبا منه ، بخلاف الحركة المستديرة ، فانه لا يمكن أن يقال : غاية الحركة المستقيمة هى حصول الحركة المستديرة ، فلا جرم امتنع أن يقال : ان طبيعة الفلك تقتضى الحركة المستديرة ، بشرط كون ذلك الفلك خاصلًا فى ذلك الحيز القريب ، ويقتضى الحركة المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا فى الحيز الملائم . فظهر الفرق بين البابين .

هذا تقرير الفرق الذي ذكره « الشيخ »

ولقائل أن يقول : انا ما ذكرنا هذه الصورة لأجل أن نقيس عليها هذه المسألة ، فانكم استدللتم على امتناع أن يحصل في الجسم ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا . فقلتم : الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليها ، والحركة المستديرة صرف عنها . وكون الشىء الواحد متوجها الى الشىء ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال . فلا جرم امتنع أن يحصل فيه ما يكون مبدأ للأمرين معا .

قلنا : لانزاع أن كون الشىء الواحد متوجها بالطبع الى شىء ومنصرفا عنه بعينه بالطبع فى زمان واحد ، أمر ممتنع الوجود ، لكن لم لا يجوز أن يقال : ان تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط مخصوص والانصراف منها فى وقت آخر بحسب شرط آخر ؟ وعلى هذا التقدير فلا يلزم الجمع بين النقيضين . وهذا هو السؤال الذى أوردناه . ولما لم تقيموا دليلا قاطعا على أن هذا الاحتمال محال ، فانه لا يتم دليلكم ، وبمجرد الفرق بين هذه المسألة وبين المثال الذى ذكرناه لا يندفع هذا

الاحتمال . فثبت : أن بتقدير أن يصح الفرق الذى ذكروه ، فانه لا يندفع هذا السؤال ، ولا يتم دليلكم البتة .

ثم نقول : ان الفرق الذى ذكرتموه ضعيف أيضا . وذلك لأن السكون عندكم عدم الحركة ، واذا لم يبعد أن يكون عدم الشىء وارتفاعه وزواله . غاية لذلك الشىء ، فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية لحـــركة مستقيمة ؟

فان قالوا : لما حصلت الحركة المستقيمة فى العناصر بدون أن نعقبها الحركة المستديرة ، علمنا : أن الحركة المستديرة لا تكون غاية للحركة المستقيمة .

قلنا : الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : بتقدير أن يخرج الفلك عن حيزه الملائم ، فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيزه الملائم ، فكانت تلك الحركة المستقيمة مخالفة بالماهيات للحركات المستقيمة التى للعناصر . واذا كان الأمر كذلك ، فانه لا يلزم من قولنا : الحركات المستقيمة التى للعناصر ليس غايتها هى الحركة المستديرة ، أن يقال : الحركة المستقيمة التى تحصل لجرم الفلك يمتنع أن تكون غايتها : هى الحركة المستديرة . فان الأشياء المختلفة فى الماهيات لا يبعد اختلافها فى اللوازم والآثار .

فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا البحث .

***

ولنرجع الى تفســـير لفظ الكتاب .

اما قوله : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة » فالمراد منه : أنه يمتنع أن يحصل فى الجسم الواحد ما يقتضى كونه مستقيم الحركة ومستديرها معا .

واعلم : أن ذلك ظاهر . والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهـــة والصرف عنها . وانه محال . وأما قوله « أو يكون ما هو بالذات مبدأ لحركة مستقيمة هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة » ان المراد منه ما ذكرناه فى السؤال . وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : الطبيعة

الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول الفلك في الحيز الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله في الحيز الملائم له ؟ وأما قوله : « لا كما يكون في حالة أخرى مبدأ سكون » فاعلم : أن المراد منه : أن الطبيعة الواحدة تكون مبدأ للحركة في حال . وهي كونه حاصلا في الحيز الغريب ، ومبدأ للسكون في حالة أخرى . وهي كونه حاصلا في الحيز الملائم . فهذا جائز . وزعم : أن هذا وان كان جائزا ، الا أنه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة في حال ، ومبدأ للحركة المستديرة في حال أخرى . وأما قوله : « لأن السكون غاية الحركة المستقيمة » فاعلم : نه لم يشتغل باقامة الدلالة على امتناع ذلك الاحتمال ، وانما اشتغل بالفرق بين الصورتين ، فقال : السكون غاية للحركة المستقيمة . والدليل على أن الأمر كذلك : أن الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير طبيعي ، وطلب لمكان طبيعي . فاذا انتهت حركته الى الحصول في ذلك المكان الطبيعي ، استحال أن يتحرك عنه بالطبع ، والا لكان ذلك المكان غير طبيعي ، بل يكون مهروبا عنه غير ملائم ، مع أنا فرضناه مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات ملائما . هذا خلف . فاذا ثبت أنه لا يتحرك عنه بالطبع وجب أن يسكن فيه . واذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة . واذا كان الأمر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين في وقتين مختلفين . أما الحركة المستديرة فليست هي غاية للحركة المستقيمة ولا هي عدم لها ، بل أمر زائد ، فيحتاج الى مبدأ آخر .

فظهر : أن حاصل هذا الفرق يرجع الى حرف واحد ، وهو أن السكون غاية للحركة المستقيمة ، فلا يمنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون . أما الحركة المستديرة فانها ليست غاية للحركة المستقيمة ، فلا جرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهما معا . فظهر الفرق . الا أنا ذكرنا : أن هذا الفرق ضعيف . لأن الحركة المستقيمة في الأجسام غايتها السكون ، لا الحركة المستديرة . وأما الحركة المستقيمة في الأجسام الفلكية ، فغايتها الحركة المستديرة ، لا السكون . فثبت : أنه لا فرق بين البابين .

فان ادعيتم أنه لا يجوز أن يقال : غاية الحركة المستقيمة فى الأجرام الفلكية هي الحركة المستديرة . فذاك غير (محل) النزاع . وأيضا : فهب أنه ظهر هذا الفرق ، الا أنه لما ثبت أن الطبيعة الواحدة توجب حصول الضدين فى وقتين مختلفين ، بحسب شرطين مختلفين ، اذ كان أحدهما غاية للآخر ، فلم لا يجوز أيضا توجبهما فى صورة أخرى . وان لم يكن أحدهما غاية للآخر ؟ فثبت : أن هذا الكلام لا يكفى فى ابطال السؤال المذكور .

***

قال الشيخ : « فاذا استحال أن يكون فى جسم واحد ميلان طبيعيان اثنان ، أو يكون أحد الميلين مؤديا الى الثانى ، لزم أن يكون الجسم الطبيعى ، اما مخصوصا بمبدأ حركة مستقيمة أو مخصوصا بمبدأ حركة مستديرة »

التفسير : لما أقام الدلالة على امتناع أن يحصل فى الجسم ما يكون مبدأ للميل المستقيم والمستدير معا ، ثبت : أن الجسم لابد وأن يحصل فيه مبدأ حركة مستقيمة فقط ، أو مبدأ حركة مستديرة فقط . فظهر : أن الجمع بينهما محال .

المسألة السابعة
فى
بيان اقسام الحركات

قال الشيخ : « وكل حركة مستقيمة فهى متحددة بالمتحرك ، بالحركة المستديرة تحددا بالقرب والبعد ، وكل حركة مستقيمة ، فاما الى المركز والوسط ، واما عن المركز الى المستديرة . وأما المستديرة فهى حول المركز . وكل حركة بسيطة (طبيعية) فاما على الوسط ، أو من الوسط أو الى الوسط »

التفسير : قد دللنا على أن جهات حركات الأجسام المستقيمة انما تتحدد بجسم آخر ، أى يتحدد القرب منه بمحيطه والبعد عنه بمركزه . واذا كان كذلك فالحركات اما من الوسط وهى الحقيقه الصاعدة ، أو الى الوسط وهى الثقيلة الهابطة ، أو على الوسط وهى حركات الأجرام المستديرة الحركة .

المسألة الثامنة

فى

بيان ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف

قال الشيخ : « والتى على الوسط لا تنسب الى خفة ولا الى ثقل »

التفسير : وتقريره : أن الثقيل هو الهابط بالطبع ، والخفيف هو الصاعد بالطبع . وقد دللنا على أن الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة ، ودللنا على أن الذى يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع أن يكون طبيعة موجبة للصعود أو للهبوط . واذا كان كذلك وجب أن لا يكون ثقيلا ولا خفيفا .

وكان « أرسطوطاليس » يقول : الفلك لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط . وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط ، فهو لا ثقيل ولا خفيف . ينتج : أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف .

المسألة التاسعة

فى

أحكام الثقيل والخفيف

قال الشيخ : « والتى من الوسط فتنتسب الى الخفة ، والتى الى الوسط فتنتسب الى الثقيل . وكل واحد من الخفيف والثقيل ،

اما غاية واما دون غاية . فالثقيل المطلق بالغاية هو الذى الى حاق (٦) الوسط ، وهو الأرض ، ويليه الماء . والخفيف (المطلق) الذى الى حاق المحيط ، وهو النار ويليه الهواء »

التفسير : الخفيف هو الجسم الذى يتحرك بالطبع من الوسط . والثقيل هو الجسم الذى يتحرك بالطبع الى الوسط . ثم نقول : كل واحد من الثقيل والخفيف . اما ان يكون فى الغاية او دون الغاية . والثقيل المطلق فى الغاية هو الذى يطلب حقيقة مركز العالم . وهو الأرض . والثقيل الذى دون الأرض هو الماء . بدليل : أن الأرض ترسب فى الماء والماء يطفو عليها . والخفيف المطلق هو الذى يطلب الالتصاق بالسطح الداخل من الفلك . وهو النار ، ويليه الهواء . والدليل عليه : أن النار تعلو على الهواء .

***

هذا هو الكلام المذكور فى الكتاب . وفيه ابحاث :

البحث الأول : لقائل أن يقول : مركز العالم نقطة فى وسط كرة العالم . والنقطة لا تقبل القسمة . فكيف يعقل أن يقال : الأرض طالبة لأن تحصل فى تلك النقطة ؟ **وجوابه** : ان طبيعة الأرض لا توجب حصول ذلك الجسم فى تلك النقطة ، بل توجب أن ينطبق مركز ثقل هذا الجسم على مركز العالم . فهذا هو المراد من قولنا : الجسم الثقيل يطلب الحصول فى المركز . ثم يتفرع على هذا البحث ، بحث آخر ، وهو أن مركز الثقل غير مركز الحجم والمقدار . واذا كان كذلك ، فكلما انتقل جزء من أجزاء الأرض من أحد جوانب الأرض الى الجانب الثانى منها فانه ينتقل مركز ثقلها من نقطة الى نقطة أخرى . وذلك يقتضى أن تتحرك كلية الأرض ، لأجل هذا السبب .

البحث الثانى : ان داخل الفلك مملوء من الأجسام ، فلما تحرك الفلك حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة مما يليه . والسخونة توجب اللطافة ،

---

(٦) حاق : ع — حلق : ص

فلا جرم (يكون) الجسم الملتصق بالفلك هو أسخن الأجسام والطفها . وهو النار . والجسم الذى يكون فى المركز يكون فى غاية البعد عن الفلك ، فلا جرم حصلت فيه البرودة . وذلك هو الأرض . ثم الجسم الذى حصل تحت النار ، كان أقل حرارة ولطافة من النار — وهو الهواء — والجسم الذى حصل فوق الأرض كان أقل بردا وكثافة من الأرض — وهو الماء — فحصل بسبب هذا المعنى ، هذا الترتيب البالغ فى غاية الحكمة . وهو الأخذ من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة ، حتى انتهى الى الأرض ، التى هى الغاية فى البزد والكثافة .

***

قال الشيخ : « وأنت تعلم ان الأرض ترسب فى الماء كما يرسب الماء فى الهواء . فهما ثقيلان . لكن الأرض اثقل ، والهواء اذا حصل فى الماء (والأرض) طفا ، أو صعد ، ان وجد منفذا ، وخاليا فى مكانه ، اذ يمتنع وقوع الخلاء . فالهواء خفيف والنار لا تثبت فى الهواء ، بل تطفو الى فوق . فالنار اخف من الهواء »

التفسير : ان الأرض والماء يرسبان فى الهواء ، فهما ثقيلان . لكن الأرض ترسب فى الماء ، فوجب أن تكون الأرض أثقل من الماء . وأما الهواء فانه اذا حصل فى الماء طفا وصعد . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الزق المنفوخ . اذا غمس فى الماء قسرا ، ثم زال القاسر ، طفا ذلك الزق .

الثانى : ان الكوز الذى يكون ضيق الرأس . اذا غمس فى الماء قسرا ، ودخل الماء فيه ، ظهرت البقابق . وذلك يدل على أن الهواء يصعد من الماء .

الثالث : الماء اذا غلى ، حتى حدث الهواء فى داخله . فان ذلك الهواء المتولد فى داخله يرتفع وينفصل . وذلك هو البخار .

فثبت بهذه الوجوه : أن الهواء اذا حصل فى الماء طفا وصعد ، ان وجد منفذا . ثم ذلك الهواء الذى يصعد ، لابد أن يخلفه فى مكانه جسم آخر غيره . اذ يمتنع وقوع الخلاء . فثبت بما ذكرنا : أن الهواء خفيف . وأما النار ، فانها لا تثبت فى الهواء ، بل تطفو الى فوق ، فوجب أن تكون النار أخف من الهواء .

المسألة العاشرة
فى
ابطال مذاهب فاسدة
ذكرت فى الثقيل والخفيف

قال الشيخ : « وليس طفو شىء من ذلك أو رسوبه لدفع وضغط أو جذب وبالجملة قسر ، والا لكان الأعظم أبطأ ، لكن الأعظم اسرع وليس أبطأ »

التفسير : قال بعضهم : هذه العناصر الأربعة كلها طالبة للمركز ، الا أن الجسم الذى يكون أثقل يسبق الى المركز ، فيعرض لغيره أن يطفو عليه . ومنهم من عكس الأمر فقال : انها بأسرها طالبة للمحيط ، لكن الأخف يسبق ، فيصل الى المحيط فيعرض لغيره أن يبقى تحته . و « الشيخ » أبطل هذين القولين بحرف واحد . وهو أن الكل لو كان طالبا للمركز ، لكانت حركتا الهواء والنار الى الصعود حركة قسرية . والجسم كلما كان أعظم ، كانت حركته القسرية أبطأ ، فكان يلزم أن يقال : كل ما كان جسم الهواء وجسم النار اكبر ، أن تكون حركته الصاعدة أبطأ ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، دل على فساد هذا القول ، واعتبر مثله فى ابطال المذهب الثانى .

الفصل العاشر

في

مسائل السماء والعالم

المسألة الأولى

في

بيان (أن) الجسم البسيط والمركب ، ما هو ؟

قال الشيخ : « الأجسام أما بسيطة واما مركبة . والبسائط هى الأجسام التى لا تنقسم الى أجسام مختلفات الطبائع . مثل السموات والأرض والماء والهواء والنار . والمركبة هى التى تنحل الى اجسام مختلفة الصور . منها تركيبت ، مثل النبات والحيوان »

التفسير : قد يقال فى العلم الطبيعى : الجسم اما أن يكون بسيطا ، واما أن يكون مركبا . وقد يقال مثل ذلك فى الطب . أما فىالعلم الطبيعى . فالمراد منه : أن الجسم اما أن يكون قد تكونت حقيقته من إجتماع أجسام مختلفة الطبائع ، واما أن لا يكون كذلك . والأول هو المركب . مثل النبات والحيوان ، فانهما يأتلفان من اجتماع العناصر الأربعة وامتزاج بعضها بالبعض . والثانى هو الأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة .

وأما فى الطب فهو أن يقال : الأعضاء منها بسيطة ومنها مركبة . وليس المراد منه ما ذكرنا . فان جميع الأعضـاء انما تتولد من امتزاج الأخلاط ، والأخلاط انما تتولد من امتزاج الأركان . بل المراد منه : أن العضو اما أن يكون مؤتلفا من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع كاليد . فانها مركبة من اللحم والعظم والغشاء والوتر وغيرها . وكل واحد من هذه الأجسام جسم محسوس ويحس بالصفات التى باعتبارها يخالف الجسم

الآخر . واما العظم واللحم فان كل واحد منهما وان كان انما يتولد من امتزاج الأخلاط والأركان ، الا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يتميز عن الآخر فى الحس .

فالحاصل : أن الطبيعى يفسر الجسم البسيط والمركب باعتبار حال الشىء فى نفسه . والطبيب يفسرهما باعتبار حال الشىء بحسب الحس . وكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيعى ، فهو بسيط ، بحسب اصطلاح الطبيب . ولا ينعكس . فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب أعم من البسيط ، بحسب اصطلاح الطبيعى . واللابسيط بحسب اصطلاح الطبيعى أعم من اللابسيط ، بسبب اصطلاح الطبيب . لما عرفت أن الشىء اذا كان أعم من شىء ، فنقيض الأعم أخص من نقيض الأخص .

***

قال الشيخ « والأجسام البسيطة قبل المركبة »

التفسير : الجسم البسيط اما أن يكون جزءا من المركب ، وأما أن لا يكون فان كان الأول فذلك البسيط قبل ذلك المركب ، لأن ذلك المركب مفتقر الى ذلك البسيط ، وذلك البسيط غنى عن ذلك المركب ، والمفتقر اليه متقدم فى المرتبة على المفتقر . فأما الثانى وهو البسيط الذى لا يصير جزءا من المركب ، فهو مثل السموات . فانها بسائط مع أنها لا تصير أجزاء من النبات والحيوان ، فهى متقدمة على هذه المركبات من وجهين :

الوجه الأول (١) : ان أحياز العناصر انما تتحدد بالأجرام السماوية فالسموات علل لتحدد أحياز العناصر . وتلك الأحياز اما أن تكون متقدمة على أحياز العناصر او مقارنة لها . فان كان الأول كانت السموات متقدمة على الأحياز المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات ، فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات . وان كان الثانى كانت السموات متقدمة على هذه الأحياز المقارنة لهذه البسائط العنصرية ، المتقدمة على هذه المركبات .

---

(١) احدهما : ص

والمتقدم على المتقدم متقدما . فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات .

والوجه الثانى فى بيان هذا التقدم : أن هذه المركبات لها أول زمانى . والسموات ليس لها أول زمان عند القوم .

فثبت بما ذكرنا : أن الأجسام البسيطة قبل المركبة — على الاطلاق —

المسألة الثانية

فى

بيان ان الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق ، ولا يجوز ان يتولد عن اجرامها شىء من المركبات

قال الشيخ : « وهى اما بسيطة من شانها أن تؤلف منها الأجسام المركبة ، واما بسيطة ليس من شانها ذلك . وكل جسم يقبل التركيب عنه ، فمن شانه أن يفارق موضعه الطبيعى بالقسر . وقد صح ان كل جسم بهذه الصفة ، ففيه مبدأ حركة مستقيمة . وكل ما ليس فيه مبدأ حركة مستقيمة ، فليس مبدأ للتركيب »

التفسير : قد ثبت أن الأجسام الفلكية مستديرة الحركة ، وثبت أن كل ما فيه مبدأ الحركة المستديرة ، فانه يمتنع أن يحصل فيه مبدأ الحركة المستقيمة . وكل ما كان كذلك ، فان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه . وكل ما كان كذلك ، فانه لا يقبل الانخراق والتمزق . لأن ذلك لا يحصل الا بالحركة المستقيمة . وكل ما لا يقبل الانخراق ، استحال أن يتألف جزء من أجزائه بجسم آخر غيره ، حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الأجسام المركبة . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : انه ان ثبت لكم هذا المطلوب ، الا أن مقدمات هذا الدليل انما تجرى فى الفلك المحدد . فأما سائر الأفلاك فلا . ثم انكم تحكمون بهذا الحكم على جميع الأفلاك والكواكب ، فكان ذلك فاسدا . فالحاصل : أن دليلكم خاص بالفلك المحيط المحدد وحكمكم عام فى جميع الأفلاك والكواكب . فكان ذلك فاسدا .

المسألة الثالثة

فى

بيان ان الأسطقسات ما هى ؟

قـــال الشيخ : « والاسطقسات هى الأجسام الثقيلة والخفيفة ، وتشترك فى اوائل المحسوسات من الكيفيات . وأوائل المحسوسات هى الملموسات . ولهذا لا يوجد فى حيز الأجسام المستقيمة الحركة جسم الا وله كيفية ملموسة . وقد يعرى عن المطعومة والمذوقة والمشمومة ، وأوائل الملموسات (هى) الحار والبارد واليابس والرطب . وما سوى ذلك . فاما متكون عنها ، او لازم اياها . اما المتكون فمثل اللزوجة عن شـــدة اجتماع الرطب واليابس ، وأما اللازم فمثل التخلخل الطبيعى ، فانه يتبع الحار . والملامسة الطبيعية فانها تلزم الرطب والأجســام البســيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة »

التفسير : قد عرفت أن البسائط منها ما يتركب عنها غيرها ، ومنها ما لا يكون كذلك . فالاسطقس هو الذى لا يتركب عن غيره ، ويتركب عنه غيره ، فتكون ماهيته مركبة من قيدين :

أحدهما : سلبى . وهو انه لايتركب عن غيره . **والثانى** : اضافى . وهو أنه يتركب عنه غيره . وانما خصصوا لفظ « الاسطقس » بهذا المعنى ، لأن « الاسطقس » فى لغتهم عبارة عن الأصل . والشىء انما يكون أصلا على الاطلاق ، اذا لم يكن فرعا على غيره ، ويكون غيره فرعاعليه .

اذا عرفت تفسير « الاسطقس » فنقول : ندعى أن « الاسطقس » للمركبات الموجودة فى هذا العالم فى هذه الأجسام الأربعة : اثنان منها ثقيلان ــ وهما الأرض والماء ــ واثنان خفيفان ــ وهما الهواء والنار ــ واعلم : أنه انما يثبت كون هذه الاربعة هى « الاسطقسات » أن لو ثبت أنها لم تتركب عن غيرها ، وثبت أن مركبات هذا العالم انما تتركب عنها ، فلابد من اثبات هذين المقامين :

أما المقام الأول ، فـ « الشيخ » لم يتكلم فيه أصلا ، وزعم جمع عظيم من القدماء : أن « الاسطقس » الأول : أجزاء قابلة للقسمة الوهمية ، غير قابلة للقسمة الانفكاكية ، وهي في غاية الصغر ، وهي التي تسمى بالهباءات ، وزعم أن هذه العناصر الأربعة انما تولدت عنها ، ثم اختلفوا . فزعم بعضهم : أن تلك الأجزاء مختلفة في الأشكال ، فالأجزاء التي يكون شكلها شكل المخروط تكون نفاذة برأسها الحاد ، فيتولد من اجتماعها النار . والأجزاء التي يتكون شكلها شكل المكعب تكون غليظة ، ويتولد من اجتماعها الأرض . وذكروا أشكالا أخرى للماء والهواء والأفلاك . ومنهم من يزعم أن تلك الأجزاء اذا اختلط بها خلاء كبير ، كانت تلك الأجزاء لطيفة مضطربة خفيفة ، وتكون لأجل لطائفها نفاذة في الغير ، فتصير حارة ، لأنه لا معنى للحرارة الا التفريق ، فيتولد عنها النار . فان كان الخلاء المختلط بها أقل ، يتولد عنها الهواء ، ثم لا يزال تنتقص هذه الأحوال الى أن يقل اختلاط الخلاء بها جدا ، فيتولد عنها جسم كثير الأجزاء جدا . فيكون ثقيلا ، لاكتناز أجزائه ، فيكون ظلمانيا ، لأجل أن الخلاء لا يتخللها ، ويكون باردا لأجل أنها لا تقوى على الغوص والنفوذ . فهذان المذهبان نقلناهما في صفات تلك الهباءات . وقد ذكرنا فيها أقاويل أخر ، سوى هذين القولين . والاستقصاء في نقلها لا يليق بالمختصرات .

وأما المقام الثاني : وهو أن أجسام العالم انما تتولد وتحدث عن امتزاج هذه الأجرام الأربعة ، فكثير من القدماء نازعوا فيها . فقال « انكساغورس » : ان شيئا من الطبائع لا تحدث البتة ، بل هي بأسرها موجودة . فههنا أجزاء على طبيعة الخبز ، وأجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة التفاح . وكذا القول في سائر الأجسام ، الا أن تلك الأجزاء تختلط بعضها بالبعض ، ولأجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبائع فاذا انضم بعض تلك الأجزاء الى البعض ، ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة ، فيظن أن اللحم والخبز قد حدث . وليس الأمر كذلك . بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الأجزاء فلما اجتمعت ظهرت . وهؤلاء هم الذين يسمون بأصحاب الخليط التي لا نهاية لها .

وأما المذهب المختار عند « أرسطاطاليس » وعند « جالينوس » وجمهور المتأخرين من الفلاسفة والأطباء . فهو أن العناصر الأربعة لم تتولد عن غيرها ، وما سواها من أجسام هذا العالم فمتولدة عنها .

أما الأطباء . فقد ذكروا فى هذا الباب طريقة اقناعية ، فقالوا : شاهدنا أن الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة عن هذه الأربعة ، ولم يدل دليل على كون هذه الأربعة متولدة عن غيرها ، فلاجرم قضينا بأنها هى « الاسطقسات » فنفتقر ههنا الى بيان هذين المقامين :

أما المقام الأول . وهو قولنا : المعادن والنبات والحيوان متولدة عن اختلاط العناصر الأربعة . فالذى يدل عليه : طريقة التركيب والتحليل .

أما طريقة التركيب فهى أن ابدان الحيوان متولدة من المنى ودم الطمث . والمنى انما يتولد من الدم ، فكانت الأبدان متولدة من الدم ، والدم انما يتولد من الغذاء ، والغذاء اما حيوانى واما نباتى . وأما الغذاء الحيوانى فيكون البحث عن كيفية تولده ، كالبحث عن تولد الحيوان الأول . ولا يتسلسل . بل ينتهى بآخرة الى الأغذية النباتية . فالحيوان يتولد من الدم ، والدم من الغذاء ، والغذاء لابد وأن ينتهى الى النبات ، والنبات انما يتولد من هذه العناصر الأربعة . فانه اذا اختلط الماء بالأرض ووصل اليه الهواء الموافق وتأثير الشمس وسائر الكواكب ، تولد النبات . وبهذا الطريق عرفنا أن تولد هذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن هذه الأربعة .

وأما طريقة التحليل : فهى أنا لو وضعنا قطعة من جسم حيوانى أو نباتى أو معدنى فى القرع والأنبيق ، وسلطنا عليه النار ، انفصل من ذلك الجسم رطوبات مائية ، وانفصل عنه جسم بخارى هوائى ، وبقى فى أسفل القرع جسم أرضى . وذلك يدل على أن ذلك الجسم كان متركبا من هذه الطبائع .

فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل . وهى الطريقة التى عول عليها جمهور الأطباء .

ولقائل ان يقول : هذه الطريقة انما تقوى وتكمل بالبحث عن أمور :

احدها : أن نعتبر أن طريقة التركيب والتحليل هل تجرى فى الكل ام لا ؟ فانا لم نشاهد أن الذهب انما يتولد فى معدنه بسبب اجتماع أجزاء العناصر ، ولم نشاهد أن الذهب عند تسلط النار عليه يتحلل الى أجزاء الأجسام العنصرية . ولم نشاهد ذلك فى الياقوت . وبالجملة : فاعتبار التركيب والتحليل فى البعض لا يفيد الحكم فى الكل ، الا على سبيل الظن الضعيف .

وثانيها : ان هذا الدليل لا يفى ببيان أن جسم النار « اسطقس » لهذه المركبات . وذلك لأن تولد هذه المركبات من امتزاج الأرض بالماء والهواء ، انما يكمل بتأثير الشمس وسائر الكواكب . فاما أن تدل طريقة التركيب والتحليل على أن جرم النار يصير جزءا من أجزاء أبدان الحيوان والنبات والمعادن ، فذاك كالمأيوس عنه . وقد بالغنا فى شرح هذه المسألة فى « الطب الكبير » الذى صنفناه .

وثالثها : ان طريقة التحليل والتركيب انما تتم باثبات المزاج وابطال قول أصحاب الخليط .

فهذا جملة الكلام فى تقرير هذه الطريقة .

وأما «أرسطاطاليس» وأتباعه فهم سلكوا فى اثبات أن «الاسطقسيات» هى هذه الأربعة طريقة أخرى . وهى التى ذكرها « الشيخ » فى هذا الكتاب . وتقريرها : أن يقال : هذه « الاسطقسات » لابد وأن تكون موصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال بينها . ثم ان المشاهدة تدل على أن الأجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة . وأما الكيفيات المنضدة ، فالبسائط خالية عنها . وأما النار فسنقيم الدلالة على أنها غير ملونة ، وأما كون الهواء كذلك ، فذاك ظاهر . وأما الماء أن لا يكون له لون ، أو يكون له لون ضعيف . وأما الأرض . ففى الناس من قال : الأرض الخالصة ليس لها لون . ومنهم من سلم أن لها لونا لكننا نعلم أن اللون لا يعين على الفعل والانفعال الذى يوجب حدوث الوجه .

فثبت : أن الكيفيات المحسوسة بالحواس الأربعة لا تأثير لها فى هذا الباب .

فبقى أن تكون الكيفيات التى تعين على هذا الباب ، هى الكيفيات الملموسة . وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما سوى هذه الأربع من الكيفيات الملموسة . فهى على ثلاثة اقسام :

أحدها : ما هو كيفية حادثة بالمزاج . وهى مثل اللزوجة والهبائية . وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول الامتزاج ، وكلامنا فى الكيفيات التى لأجلها يحدث المزاج .

وثانيها : كيفيات حاصلة فى البسائط . لكنها تكون تابعة لتلك الأربعة المذكورة . مثل التخلخل واللطافة ، فانهما تابعان للحرارة ، ومثل الانقباض والكثافة فانهما تابعان للبرودة .

وثالثها : الكيفيات المحسوسة الموجودة فى الأجرام البسيطة التى لا تكون تابعة لتلك الأربعة . وهى مثل الثقل والخفة . الا أن هاتين الكيفيتين لا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج ، وانما يوجبان التباعد والتباين .

فثبت بهذا الشأن المبنى على الاستقراء : أن الكيفيات القائمة بالاسطقسات الأول المعينة على الفعل والانفعال ، ليست الا هذه الأربعة . وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . فثبت : أن الاسطقسات الأول لابد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة . وهو المطلوب .

***

قال الشيخ : « فاذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار ، وخصوصا الصرف الذي هو جزء الشعلة (٢) والجزء الآخر هو الدخان ، وحار رطب ، وهو الهواء . فانه لولا انه حار لما كان متخلخلا ينسل عن الماء والبرد (الذى) فى اسفله بسبب ما كان يخالطه من البخار المالىء الغالب عليه عند قرب الأرض واقواه (٣) ، حيث ينتهى

---

(٢) من الشعلة : ص

(٣) واقراره : ص

شعاع الشمس المنعكس عن الأرض ، اعنى المسخن للأرض أولاً ، ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا . فاذا انقطع كان بخارا باردا . ثم هواء حارا صرفا . وأما رطوبته فلأنه أقبل الأجسام واتركها للأشكال ، واطوعها فى الانفصال والاتصال ، وبارد رطب ، وهو الماء . لا شك فيه ، وبارد يابس (وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض . فاما بردها فيدلك عليه تكاثفها وثقلها »

التفسير : هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسالة الأولى

لما ثبت أن « الاسطقسات » لابد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة . فنقول : الحرارة والبرودة لا يجتمعان . والرطوبة واليبوسة أيضا لا يجتمعان . أما الحرارة فانها توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة . وأما البرودة فانها أيضا توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة ، فحصل بهذا الطريق أربعة تركيبات : الحار اليابس — وهو النار — والحار الرطب ، — وهو الهواء — والبارد الرطب — وهو الماء — والبارد اليابس — وهو الأرض — هذا هو الكلام المشهور . وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا فى هذا الكتاب ، لكن بعد الفراغ من ذكر المسائل التى يجب تقديمها .

المسالة الثانية

اتفقوا على أن الهواء رطب ، الا أن الرطب يذكر ، ويراد به : البلة وهو عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير ، ويسهل أيضا انفصاله عن الغير . وبهذا المعنى يكون الماء رطبا ، الا أن الهواء أرطب . ليس بهذا التفسير ، فانا لا نحس هذه الحالة فى جرم الهواء ، ويذكر أيضا ويراد به اللطافة وهو كونه بحيث يسهل قبوله للأشكال الغريبة ، ويسهل تركه لها .

فان قالوا : الهواء رطب بهذا التفسير . نقول (٤) : ان كانت الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبة ، ويعسر تركه لها . وهذا هو الصلابة . فلما زعموا أن النار يابسة ، واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى ، وجب كون النار صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس . فان النار الطف العناصر وأرقها وأسخنها وأكثرها تخلخلا . فكيف يقال : النار الصرفة تكون صلبة جاسية كالحجارة ؟

فالحاصل : أنا ان فسرنا الرطوبة بالبلة ، كان العنصر الرطب هو الماء فقط ، وأما الأرض والنار والهواء . فهذه الثلاثة يجب أن تكـــون يابسة . فأما ان فسرنا الرطوبة باللطافة . وهى سهولة قبول الأشكال ، كان العنصر اليابس واحدا ، وهو الأرض . وأما الثلاثة الباقية وهى الماء والهواء والنار ، فانها تكون رطبة ويكون ارطبها هو النار . وعلى التقديرين جميعا ، يبطل الكلام المشهور من أنه يجب أن يكون اثنان يابسين واثنان رطبين . الا اذا التزم ملتزم أن النار الخالصة البسيطة الصرفة تكون صلبة غليظة جاسية . والتزامه بعيد جدا .

المسألة الثالثة

زعموا : أن الهواء حار . فقيل : ما السبب فى أنا نجد الهواء على قلل الجبال فى غاية البرد ؟ وأجابوا عنه بأن سبب برد الهواء أجزاء مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهواء ، فيبرد الهواء بسبب تلك الأبخرة . فقيل لهم : فتلك الأجزاء البخارية تكون أكثر فى الهواء الملاصق للأرض ، فوجب أن يكون هذا الهواء أبرد من الهواء الذى يكون على قلل الجبال . وأجابوا عنه : بأن شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، أوجب ســـخونة الأرض ، ثم ان سخونة الأرض توجب سخونة الهواء الملتصق بالارض . أما الهواء العالى الذى يكون على رءوس الجبال ، فان تأثير تســـخين الأرض لا يصل اليه ، فتبقى تلك الأجزاء البخارية المختلطة بذلك الهواء

---

(٤) الا أنا نقول : ص

باردة ، ولا يصل اليها تأثير الأرض المسخنة . ولهذا السبب يكون ذلك الهواء فى غاية البرد .

واعلم : ان لنا فى هذه المسألة أبحاثا دقيقة ذكرناها فى « الملخص » وفى « المباحث المشرقية » ونكتفى ههنا من تلك الكلمات بسؤال واحد . وهو أنا نجد اليوم الذى يكثر فيه المطر ضعيف البرد ، واليوم الذى لا يكون فيه شىء من المطر ، بل يكون الصحو التام حاصلا فيه ، قوى البرد . ولو كان سبب برد الهواء ما ذكرتم ، لكان الأمر بالعكس .

أما الذى اخترته أنا فطريق آخر ، وهو أنا نقول : الجسم الملاصق للفلك يجب أن يكون فى غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية ، والجسم الذى يكون فى غاية البعد عن الفلك — وهو الجسم الحاصل فى المركز — يجب أن يكون فى غاية البرد ، بسبب انقطاع تأثيرات الحركة الفلكية عنه ، فالجسم الملاصق بمقعر الفلك يجب أن يكون أسخن الأجسام ، والجسم الذى يكون فى المركز ، يجب أن يكون أبرد الأجسام .

واذا عرفت هذا فنقول : السخونة موجبة للطافة ، والبرودة موجبة للكثافة . ولما كان أسخن الأجسام هو الجسم الملتصق بمقعر الفلك ، يجب ان يكون ألطف الأجسام هو ذلك . ولما كانت البرودة موجبة للكثافة ، وجب أن يكون الجسم الحاصل فى مركز العالم أكثف الأجسام . وعلى هذا الترتيب يجب أن يكون أسخن الأجسام وألطفها هو النار . والذى (يكون) تحت النار ، يجب أن يكون أقل سخونة و (أقل) لطافة من النار وهو الهواء . والذى تحت الهواء يجب أن يكون أقل سخونة ولطافة . ومتى كان كذلك كان أكثر برودة وكثافة . وذلك هو الماء . فأما الأرض فلكونها فى غاية البعد يجب أن تكون أبرد الأجسام وأكثفها وأصلبها . وهذا هو المختار عندى فى هذا الموضع ، والاستقصاء فى تفاريع هذا الباب مذكور فى « الطب الكبير » وفى كتاب « الهدى »

المسالة الرابعة

فى

أحكام النار

وهى أربعة :

الحكم الأول : الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك ، وهي النار الخالصة البسيطة واختلفوا فى انها هل هى نار محـرقة ، أو هى من جنس الحرارة الغريزية ؟ وقول من يقول : الطبيعة النارية لما كانت خالية عن المعاوق ، وجب أن تفيد أقصى الغايات فى السخونة : ليس بشىء . لأنه ثبت أن الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القـوية المحرقة ، فلعل طبيعة تلك النار موجبة لأحد النوعين ، وليس لها صلاحية ايجاب النوع الثانى .

الحكم الثاني : النار البسيطة الخالصة ، ليس لها لون . بدليل : أن النـــار فى أصـــل الشـعلة أقـوى مع أن ذلك الأصـــل يرى كالخلاء ، ولأن التنور اذا كثر الايقاد فيه ، ضعف لون النار ، لأن الملون يحجب ما وراءه عن الابصار . فلو كانت النار ملونة ، لوجب أن تحجب الأبصار عن ادراك الكواكب .

الحكم الثالث : قال بعضهم : كرة النار ليســت كرة تامة . لأن الحركة الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة رطبة ، والحركة الضعيفة البطيئة لا توجب السخونة الشديدة .

والحكم الرابع : ان تحت تلك الطبقة العالية من النار ، طبقـــة أخرى من النار . وهى نار مخلوطة بالأدخنة التى تتصاعد من الأرض اليها . ولولا وصول هذه المواد الأرضية اليها ، ما حصلت الشهب .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما قوله : « اذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار » فالمراد منه : ظاهر . وأما قوله « وخصوصا الصرف الذى هو جـــزء

من الشعلة ، والجزء الآخر هو الدخان » فالمراد منه : أن النار المحسوسة عندنا ليست نارا خالصة ، بل جزء من الشعلة هو النار . وأما الدخان فانه أجزاء أرضية مختلطة بالنار . وأما قوله « وحار رطب وهو الهواء ، فانه لولا أنه حار لما كان متخلخلا ينسل عن الماء » فالمراد منه : ذكر الدليل على أن الهواء حار ، وتقريره : انه لا شك أن الهواء رطب بمعنى كونه قابلا للاشكال الغريبة وتاركا لها بسهولة ، فهو ان كان باردا كان مساويا للماء فى الرطوبة والبرودة ، فوجب أن يكون مساويا له فى تمام الماهية ، ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الماء ، ولما تصاعد عنه . وحين رأينا الهواء بالطبع منسلا عن الماء ، علمنا أنه لا يماثله فى تمام الماهية ، وانما تحصل هذه المخالفة لو كان الهواء حارا بالطبع . وأما قوله « والبرد الذى فى أسفله ، فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائى الغالب عليه عند قرب الأرض »

فالمراد منه : جواب السؤال الذى ذكرناه ، وهو أن يقال : لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب فى احباسنا الهواء البارد ؟ وأجاب عنه : بأن هذا البرد انما كان بسبب انه يختلط بالهواء ، الأبخرة التى تصعد من الأرض الى الهواء ، وتختلط به . أما قوله « وأقواه حيث ينتهى شعاع الشمس المنعكس عن الأرض . أعنى : المسخن للأرض أولا ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا » فالمراد منه : أن غاية برد الهواء انما يكون فى الهواء البعيد عن الأرض ، بعدا يصل اليه تأثير الأرض التى تتسخن بسبب استقرار الاشعة عليها . فاذا سخنت الأرض أوجبت سخونة الهواء الملتصق بها ، الا أن تأثير هذا التسخين انما يصل الى الهواء الذى يكون بقرب الأرض . فأما الهواء الذى يكون فى غاية البعد من الأرض ، فانه لا يصل اليه تأثير الأرض ، فلا جرم يبقى فى غاية البرد بسبب تصاعد الأبخرة اليه .

وأما قوله « ثم هواء حارا صرفا » فاعلم : أن حاصل هذا الكلام يرجع الى أن الهواء ثلاث طبقات :

احداها : الهواء الملتصق بالأرض .

ثانيا : الهواء الذى يبعد عن الأرض . لكن تتصاعد اليه الأبخرة

الكثيرة . وهذه الطبقة فى غاية البرد ، وهى المسماة بكرة الزمهرير .

وثالثها : الطبقة التى هى أعلى طبقات الهواء . وهى حارة بسبب الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة .

وأما قوله : « وأما رطوبته فانه أقبل الأجسام وأتركها للاشكال ، وأطوعها فى الاتصال والانفصال » فالمراد : أن الهواء رطب ، بمعنى كونه سهل القبول للأشكال الغريبة ، يسهل الترك لها . وأما قوله : « وبارد رطب . وهو الماء » فظاهر (٥) لا شك فيه . وأما قوله : « فبارد يابس (وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض . وأما بردها . فيدلك عليه : كثافتها وثقلها » فالمراد : أن الأرض يابسة باردة . أما كونها يابسة فظاهر . وأما كونها باردة ، فقد احتج عليه بما فيها من الكثافة ، وبما فيها من الثقل .

ولقائل أن يقول : لما سلمتم أن الكثافة تدل على البرد ، فالنار يجب أن لا تكون كثيفة أصلا ، بل تكون فى غاية اللطافة . ولو كانت الرطوبة عبارة عن سهولة قبول الأشكال الغريبة وسهولة تركها ، وجب أن تكون النار أرطب الأجسام . وأنت لا تقول بذلك .

قال الشيخ : « ومكان الحار فوق مكان (البارد . ومكان الأبرد دون مكان) (٦) الأقل بردا ، والاييس فى التأثير (٧) أشد افراطا . أعنى : أن البارد اليابس (٨) أثقل ، والحار اليابس أخف »

التفسير : النار والهواء حاران ، والأرض والماء باردان . ومكان النار والهواء فوق مكان الأرض والماء . وذلك يدل على أن مكان الحار فوق مكان البارد . **وأيضا** : فقد ذكرنا أن المقتضى للحرارة هو الحركة الفلكية . وكل ما كان أقرب الى الفلك ، كان أولى بالحرارة ، وكل ما كان أبعد منه كان أولى بالبرودة . وذلك يقتضى أن يكون مكان الحار فوق

---

(٥) لا شك فيه فظاهر : ص (٦) سقط : ع

(٧) البابين : ع — التأثير : ص (٨) واليابس : ع

مكان البارد . وأما قوله : « ومكان الأبرد دون مكان الأقل بردا » فاعلم : أن هذا هو الحق الذى لا محيد عنه ، لأنه لما كان الموجب للفوقانية هو الحرارة ، والموجب للتحتانية هو البرودة ، وجب ان تكون الأجسام العنصرية : ما كان تحت الكل . وذلك يقتضى أن تكون الأرض أبرد من الماء . وهذا هو الحق عندنا . الا أن المشهور من كلام « الشيخ » أن الماء أبرد من الأرض . ولعله رجع عن ذلك المشهور فى هذا الكتاب . فان قوله « مكان الأبرد دون مكان الأقل بردا » كالصريح فى أن الابرد يجب أن يكون دون الكل ، وأن يكون الأقل بردا فوقه . وأما قوله : « الايبس فى التأثير أشد افراطا » فالمراد منه : ظاهر . وذلك لأن أحد اليابسين — وهو النار — فوق كل العناصر ، واليابس الثانى — وهو الأرض — تحت كل العناصر . وذلك هو المطلوب .

الفصل الحادى عشر

فى

الآثار العلوية

وهو مرتب على ثلاثة أقسام :

القسم الأول . وفيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

بيان أن الأجرام الكوكبية مؤثرة فى هذا العالم

قال الشيخ : « وهذه الاسطقسات منفعلة بحسب تفعيل المؤثرات السماوية . والمؤثر الظاهر فيها هو الشمس والقمر ، وخصوصا فيما هو رطب ، فتزيده رطوبة وتخلخلا بزيادته . ولذلك (١) المد مع التبدر والأدمغة ، وينضج الفواكه والثمار . وأما الكواكب الأخر فافعالها حقة لكنها خفية لا يطلع عليها فى بادىء النظر »

التفسير : نشاهد أحوال العالم السفلى تختلف بحسب اختلاف الشمس والقمر ، وسائر الكواكب ، فوجب أن تكون أحوال العالم معللة بأحوال هذه النيرات . وأما المقام الأول فنقول : ان أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس . والكلام فيه قد أستقصيناه فى المقالة الأولى من « السر المكتوم (٢) » وأظهر تلك الوجوه : أن بسبب

---

(١) ولذلك ما يزيد المد مع البدر والأدمغة : ع

(٢) هو كتاب فى علم السحر . اعترف المؤلف بأنه الفه . وقد حاول بعض الباحثين تبرئته منه .

قربها وبعدها من سمت الرأس ، تحصل الفصول الأربعة ، وبسبب اختلاف الفصول الأربعة ، تختلف أحوال هذا العالم .

أما أن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال القمر ، فقد ذكر « الشيخ » ههنا أمورا ثلاثة :

أولها : اختلاف أحوال المد والجزر فى البحار ، بسبب اختلاف أحوال القمر ، وزيادة نوره .

وثانيها : زيادة الأدمغة عند ازدياد نوره ، وانتقاصها عند انتقاص نور القمر .

وثالثها : اختلاف أحوال الثمار بسبب اختلاف أحواله . وأما أن أحوال هذا العالم تختلف بسبب اختلاف أحوال سائر الكواكب ، فاثبات هذا المطلوب يستدعى مزيد تدقيق . والاستقصاء فيه مذكور فى « السر المكتوم »

الا أن ههنا نذكر نكتا لطيفة :

أولها : ان الشمس حيث ما تكون فى البروج الصيفية ، لو قارنها كوكب حار المزاج ، قوى الحر فى الهواء جدا ، ولو قارنها كوكب بارد المزاج ، ضعف الحر فى الهواء جدا . ولهذا السبب قد يكون صيف فى غاية الحر ، وصيف آخر ناقص الحر . وذلك يدل على هذا المطلوب .

وثانيا : أن هذا الكواكب نيرة ، ولا شك أن الاضاءة والانارة يوجبان السخونة . ولولا تأثير اضوائها فى الليالى ، والا لكانت الظلمة خالصة .

وثالثها : اعتبار الأحوال النجومية تدل على ذلك . فثبت : أن أحوال هذا العالم تختلف باختلاف أحوال النيرات الفلكية . واذا ثبت هذا وجب أن يكون بها ولأجلها . أما لأن الدوران يفيد الظن ، أو للكلام الفلسفى المشهور . وهو أن الفيض العام لا يتخصص الا لأجل تخصيص القوابل . وتخصيص القوابل لا يكون الا بسبب الحركة الدائمة الدورية . وتمام تقرير هذا الوجه مشهور فى « الحكمة » (٣) ومذكور بالاستقصاء فى « السر المكتوم »

---

(٣) اى كتب الطبيعة والفلسفة .

المسالة الثانية

فى

بيان حقيقة البخار والدخان

قـــال الشـــيخ : « الشمس اذا اشرقت على صفحة الأرض حللت وصعدت ، فالمتحلل الرطب بخار ، والمتحلل اليابس دخان »

التفســير : ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، ترتفع عنها أجزاء رطبة وأجزاء يابسة . أما الرطبة فهى البخار . وأما اليابسة فهى الدخان . واختلف الناس فى حقيقة البخار والدخان .

فذكر « أبو الخير الحسن بن سوار » فى أول الكتاب الذي صـــنفه فى الهالة وقوس قزح : أن كل واحد من هذه « الاسطقسات » يســـتحيل الى الآخر ، وأن ذلك المستحيل يكون فى حالة استحالته شيئا تاليا غير ما منه استحال ، وسوى ما اليه يستحيل . وهو الذى سموه بخارا .

وهذا الكلام تصريح بأن البخار شىء غير الماء وغير الهواء . وذلك باطل قطعا . فان (٤) البخار أجزاء مائية صغيرة مختلطة بأجزاء هوائية صغيرة ، بحيث لا يتميز فى الحس شىء من أحد العنصرين عن شىء من الثانى . ولأجل صغر الأجزاء لا يقوى الحس على التمييز ، فيرى كأنه شىء آخر مخالفا للماء والهواء ، مع أنه فى نفسه ليس الا الماء والهواء .

المسالة الثالثة

فى

بيان كيفية المطر والثلج والبرد

قـــال الشـــيخ : « فاذا تصـــاعدا صــعد اليابس ودنا (٥) الرطب ، فيبرد (٦) فى الحيز البارد من الجو فيقطر مطرا بعدمـــا انعقد

---

(٤) بل : ص

(٥) وبقى : ع — ودنا : ص

(٦) فيرد : ع

غيما أو ثلجا ، ان جمد السحاب . وهو سحاب او انضغط البرد الى باطن السحاب ، منحصرا عن حر مستولى على ظاهره ، كما فى الربيع والخريف ، جمد المطر بردا »

التفســـير : البخـــار الصـــاعد ان كان قليلا وحصل فى الهـــواء من الجو ما يحلله ، لم يحدث منه السحاب . اما ان كان كبيرا ، أو ان قل لكنه لم يوجد المحلل ، فاما أن يبلغ فى صعوده الى الطبقة الباردة من الهواء ، أو لا يبلغ . فان بلغ فاما أن يكون البرد هناك قويا أو لا يكون . فان لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد ، واجتمع وتقاطر . فالبخار المجتمع هو السحاب ، والمتقاطر هو المطر . وأما ان كان البرد شديدا ، فاما أن يتبل البرد الى أجزاء السحاب قبل اجتماعها او بعد اجتماعها . فان كان الأول انعقدت تلك الأجزاء الصغار ، وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا . وان كان الثانى — وهو أن يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كبارا — كان النازل بردا .

واعلم : أن السبب فى اختصاص نزول البرد بالربيع والخريف : هو أن حرارة الهواء تستولى على ظاهر السحاب ، فتختفى البرودة فى باطنه . وحينئذ يقوى البرد والجمود .

القسم الثانى من هذا الفصل
فى
الكلام فى الآثار التى تظهر فى الجو العالى
مثل الهالة وقوس قزح وأشباهها

قـــال الشـــيخ : « وربما قـــام الهواء الرطب المائى ، كالمرآة . للنيرات على حسب المسامتات ، فلاحت خيالات تســـمى قوس قـــزح ، وشمسيات ونيازك »

التفســـير اعلم : أن الكلام فى هذا الباب لا يتلخص الا بتقـــديم مســـائل :

المسألة الأولى
فى
ان الهالة والقوس خيالات

المذهب الصحيح : أنهما من باب الخيالات . ولا وجـود لهما فى نفس الأمر . واعلم : أن الخيال هو أن ترى صورة شيء مع صـورة المرآة . ويظن أن تلك الصورة حاصلة فى المرآة ، مع أنه لا يكون الأمر كذلك . واعلم : أن اثبات الهالة والقوس من باب الخيالات ، مبنى على مقـدمات :

المقدمة الأولى
فى
بيان (ان) الصور المرئية فى المرآة
ليس انطباعها فى تلك المرآة

ويدل عليه وجوه :

الأول : لو كان لها انطباع فى المرآة ، لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا من المرآة ، فوجب أن يرى جميع الناظرين تلك الصورة فى ذلك الجزء المعين من المرآة ، لكنه ليس كذلك ، فانك ترى صورة الشـخص والشجرة فى المرآة ينتقل مكانها من الماء مع انتقالك .

الثانى : انا نرى نصف العالم فى المرآة ، وانطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال .

الثالث : هذه الصورة لو انطبعت فى المرآة ، لكانت اما أن تنطبع فى سطح المرآة أو فى عمقها . والأول باطل . لأنا لا نرى هذه الصورة مرتسمة فى سطح المرآة ، بل نراها فى داخلها وفى عمقها ، حتى انك اذا قربت من المرآة ترى أن تلك الصورة قريبة منك ، واذا بعدت منها رأيت تلك الصورة قد بعدت منك . وكل ذلك يدل على أن هذه الصورة غير مرتسمة فى سطح المرآة . والثانى أيضا باطل . لأن عمق المرآة كثيف كدر مظلم ، فكيف ترتسم فيه هذه الصورة ؟

الرابع : ان سطح المرآة له لون . فلو ارتسم فيه شبح المرئى ، لحصل لونه فيه ، فوجب أن يرى ذلك الشبح على لون ممتزج من هذين اللونين . ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك . فانا نرى المرء فى المرآة علـــى لونه الذى هو عليه .

فثبت بهذه الوجوه الأربعة : أن الصورة المرئية فى المرآة ، غير مرتسمة فيها .

المقدمة الثانية

فى

ابطال قول من يقول : ان الانسان انما يرى وجهه فى المرآة ، لأن شعاع عين الانسان اذا وصـــل الى المرآة ، صارت المرآة قريبة ، الا أن سطح المرآة لما كان أملس انعكس الشـــعاع منه الى الوجه . وحينئذ يصير الوجه مرئيا بهذا الســـبب

والذى يدل على فساد هذا القول وجوه :

الأول : انه لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يحصل هذا الانعكاس عن جميع الأجسام . وذلك لان الجسم اما أن يكون سطحه أملس أو خشنا . فان كان أملس وجب أن ينعكس الشعاع عنه ، كما فى المرآة ، وان كان خشنا ، فسبب الخشونة ليس الا سطوحا صغيرة اتصـــلت بعضها بالبعض على الزوايا . ولابد فى كل زاوية من سطح ليســـت فيه زاوية ، فيكون أملس ، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية ، وانتهت قسمة السطوح الى أجزاء لا تتجزأ . وكلاهما محال . فثبت : أن كل ســـطح خشن فهو مؤلف من سطوح ملس ، فيجب أن يحصل عن كل سطح منها عكس .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : الشرط فى كون السطح بحيث ينعكس عنه الشعاع أن يكون سطحا كبيرا ؟

وأيضا : فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات شتى . فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل عنها الابصار .

لأنا نجيب عن الأول : بأن الخطوط الشعاعية التى تخرج من العين

تكون فى غاية الدقة ، ويكون طرف كل خط منها فى غاية الصغر . واذا وقعت أطراف هذه الخطوط الشعاعية على الزجاج المدقوق ، لا دقا ناعما ، بل دقا الى اجزاء كثيرة ، فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية أصغر كثيرا من كل واحد من سطوح هذه الأجزاء الزجاجية المدقوقة ، لا دقا ناعما ، فكان يجب أن تنعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح . وحيث يكون الأمر كذلك ، علمنا فساد قوله .

وعن الثانى : انا اذا نظرنا الى الماء ، فربما رأينا نصف العالم فيه ، واذا دخلنا بيتا ضيقا ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا البيت الصغير . فالتفرق الحاصل فى شعاع العين ههنا ، أقل من التفرق الحاصل فى شعاع العين ، عندما نظرنا الى الماء ورأينا نصف العالم . واذا كان ذلك التفرق الكثير فى شعاع العين لم يصر فى الابصار ، فالتفرق الحاصل فى شعاع العين عند كون الانسان فى البيت الصغير ، أولى أن لا يمنع من الابصار .

فثبت : سقوط العذرين المذكورين .

الالزام الثانى : ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرآة وانعكس عنها الى الوجه ، فاما أن تكون مفارقة الشعاع المنعكس لا توجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع ، أو توجب . فان كانت لا توجب ، فكيف لا يرى ما اعرضنا عنه وفارقه الشعاع عنه . واذا كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة ، فكيف ترى المرآة والصورة معا فى الوقت الواحد ؟

فان قالوا : الشعاع القائم على المرآة يقتضى رؤية المرآة ، والشعاع الآخر الذى انعكس من المرآة الى الوجه يقتضى رؤية الوجه .

نقول : فعلى هذا التقدير قد اختص بكل واحد من المبصرين شعاع على حدة ، فوجب أن لا يريا معا ، كما أن الشعاع الواقع على « زيد » غير الشعاع الواقع على « عمرو » ومن فتح واحدة من عينيه لا يوجب أن يتخيل المرئى من « زيد » مخالطا للمرئى من « عمرو »

الالزام الثالث : انا قد نرى فى المرآة شبح شىء ، فنراه أيضا بنفسه . وهذا انما يحصل على قولهم ، لأجل انه اتصل به خطان من

الشعاع . أحدهما : صار اليه الاستقامة . والثانى : بالانعكاس من المرآة . الا أنا نقول : فهذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالمبصر الواحد . والشعاعان كل ما كان اجتماعهما وتركبهما على البصر الواحد اشد ، كان الادراك به اكمل وأبعد عن الغلط ، وكان يجب أن يحصل الادراك على الوجه الواحد فقط . وما لم يكن كذلك ، علمنا فساد قولهم .

المقدمة الثالثة
فى
انكار القول بالشعاع

اعلم : أن الحكيم « ارسطاطاليس » وأصحابه ينكرون القول بالشعاع ، وأقاموا الدلائل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة فى المرآة ، وحينئذ . احتاجوا الى أن يذكروا وجها ثالثا مغايرا لهذين الوجهين ، فقالوا : الجسم اذا كان ملونا وكان مضيئا ، ثم قابل البصر السليم وحصل بينهما هواء شفاف ، فانه يحدث ذلك الشبح فى العين ، من غير أن يكون ذلك الشىء منفصل من المرئى ، ويسرى فى الهواء الشفاف ، ويصل الى البصر ، بل يحدث ذلك الشبح فى العين ابتداء عند حصول هذه الشرائط . قالوا : وهذه الأفعال الطبيعية التى لا يحتاج فيها الى مماسة بين الفاعل والمنفعل ، بل يكفى فيها مجرد المحاذاة .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا اتفق أن كان الجسم ذا شبح صقيلا ، تأدى الى العين صورة جسم آخر ، نسبته من الصقيل ، نسبة الصقيل من العين . لا بأن يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم ، بل يكون بادى صورته سببا لتادى صورة ما تكون منه فى العين على النسبة المخصوصة المذكورة ، وليس فى هذا المذهب الا ان يقال : كيف يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته فى المقابل ؟ وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة ، ولم يقم على امتناعه حجة ولا برهان .

واذا عرفت هذا فنقول : الأحكام التى نحن فى اعتبارها لا تختلف ، سواء قلنا : ان رؤية الشىء فى المرآة بسبب خروج الشعاع من العين الى

المرآة ، أو قلنا على هذا الوجه الذى ذكرناه ولخصناه ، واذا كــان كذلك فلا بأس بأن يذكر انعكاس الخطوط الشــعاعية ليكون التفهيم أتم وأكمل .

***

واذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهالة والقوس كل واحد منهما جيلا . وقال قوم : انه أمر حقيقى . ثم قال « ثاوفرطوس » ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى فى الماء فيحدث هناك موج مستدير ، مركزه الوسط المسقط ، وذلك الوسط قد يكون كالمظلم لأنه يتخلل الغيم بسبب قوة شعاع القمر ، فيبقى الهواء شفافا ، فلا يرى بل يتخيل الشيىء كالمظلم .

واعلم : أن هذا القول باطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : انه لو كان الأمر كما قالوه ، لكانت الهالة لها موضع معين من السحاب ، لكن ليس الأمر كذلك ، فانه يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب .

الثانى : ان جرم القمر أعظم من جرم السحاب بكثير ، فمن المحال أن يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب . فثبت بما ذكرنا : أن الهالة والقوس لا حقيقة لهما ، بل هما من باب الخيالات .

المسألة الثانية
فى
تحقيق الكلام فى الهالة

المشهور : أن الهالة انما تتخيل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر . قالوا : ويجب أن يكون ذلك الغمام موصوفا بشرائط :

احدها : أن يكون صقيلا . وانما اعتبرنا هذا الشرط ، لأجل أن ينعكس البصر عنه .

وثانيها : أن يكون أجزاء صغيرة غير متصلة . وانما اعتبرنا ذلك ، لأن المرآة اذا كانت فى غاية الصغر ، فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل واذا كبرت تلك الأجزاء أدت لون النير ، ولم تؤد شكله .

وثالثها : استقرار تلك الأجزاء على لون البياض . والسبب فيه : أنها لو كانت مختلفة الألوان لكان المحسوس لونا ممتزجا من لون المرئى ومن لون المرآة ، وعلى هـذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون الخالص الحاصل للمرئى .

ورابعها : أن لا تكون تلك الأجزاء مختلفة فى الوضع . والسبب فى اعتبار هذا الشرط : أن تكون الخطوط التى بين البصر والغمام كلها متساوية (والتى تنعكس من هذه الخطوط أن النير ، كلها متساوية) (٧) لأنه اذا كان الغمام بهذا الوصف ، وكان النير فوقه ، وكان البصر تحته ، حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوى الأضلاع والزوايا . رأس احدهما البصر ، ورأس الآخر النير ، وقاعدتهما الغمام . وتكـون هذه القاعدة مستديرة . وبيانه : أنا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على الاستقامة ، ثم فرضنا أنه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام ، ثم ان كل واحد منها انعكس الى النير ، فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية ، قواعدها كلها واحدة . وهى الخط المستقيم الذى تصورناه خارجا من البصر الى النير ، واضلاعها هى الخطوط التى من البصر الى الغمام ، والتى من الغمام الى النير . وهذه الخطوط متساوية ـــ وأعنى الخطوط التى من البصر الى الغمام مساو بعضـــها بالبعض ، والتى من الغمام الى النير مساو بعضها لبعض ـــ واذا كان كذلك ، كان الخط المار برءوس المثلثات التى عند الغمام يكون دائرة اضطرارا ، وعلى هذه الجهة تكون الهالة دائرة .

هذا هو تقرير القول المشهور فى الهالة :

وعندى فيه احتمال آخر : وهو أنه اذا كان تحت القمر غيم رقيق لطيف ، فاذا نظر الانسان الى جرم القمر وأحس بضوئه اللامع القوى ، عرض للبصر أن لا يحس بذلك الغيم الذى هو متوسط بين القمر والبصر ، لأن من شأن الحس أنه اذا انفصل عن المحسوس القوى ، ألا يحس

---

(٧) يبدو أن النص الأصلى كان هكذا : والذى يعكس من هـــذه الخطوط متساوى . لأن خطوط النير كلها متساوية .

فى ذلك الوقت المحسوس الضعيف ، فاذا حصل الاحساس بقرص القمر وبضوئه اللامع ، امتنع أن يحس بذلك الغيم المتوسط ، واذا لم يحس بذلك الغيم رؤى ذلك الموضع كالروزنة النافذه الى جرم القمر ، ورآها كالسواد المظلم . وأما الغيم الذى لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر ، فالبصر يحس به كالدائرة المحيطة بجرم القمر ، لأن البصر لا يحس وراء ذلك الغيم المحسوس محسوسا آخر أقوى ضوءا منه . فلا جرم يحس بذلك الغيم . ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف الرقيق ، فانه يحس بالبياض . ولهذا السبب يحس بذلك الغيم ، كانه دائرة بيضاء تحيط نجوم القمر . وهذا الوجه ظاهر الاحتمال فى أمر الهالة .

المسألة الثالثة
فى
القوس

اذا وجد فى خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية ، وحصل وراءها جسم كثيف ، اما جبل أو سحاب مظلم ، ثم كانت الشمس من الجانب الآخر من الأفق أو قريبا منه ، فاذا أدير الانسان عن الشمس ونظر الى ذلك الهواء الوشى . فكل واحد من أجزاء ذلك الهواء الوشى صقيل ، ويكون كل واحد منها فى وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ، وكل واحد من تلك الأجزاء فى غاية الصغر ، فلا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء ، ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس .

والسبب فى استدارة هذا القوس : أن الأجزاء التى ينعكس عنها شعاع البصر ، وقعت بحيث أنا لو جعلنا الشمس مركز دائرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الأرض ، ثم يمر على تلك الأجزاء ، فان كانت الشمس على الأفق ، كان الخط المار بالناظر ، والنير ، على بسيط الأفق . — وهو المحور — وحينئذ يكون بسيط الأفق يقسم المنطقة بنصفين ، وترى القوس نصف دائرة ، وكلما كان الارتفاع أكثر ، كانت القوس أصغر .

المسالة الرابعة

فى

الشمسات

يجب البحث عن أسبابها القابلة والفاعلة .

اما الأسباب القابلة : فثلاثة

أحدها : أن يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل ، فيقبل فى ذاته ضوء الشمس ، كما أن جرم القمر فى ذاته يقبل ضوء الشمس .

وثانيها : ان لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس فى ذاته ، ولكنه يؤدى خيال الشمس ، لأن المرآة الكبيرة كما تؤدى اللون ، فقد تؤدى الشكل أيضا .

وثالثها : ان البخار اللزج (اذا صعد (٨)) الصاعد وتشكل بشكل الاستدارة فى الهواء ، على ما هو طبيعة الأجسام المرطبة ، وبلغ فى صعوده الى كرة النار ، اشتعلت النار فيه . وهو مستدير الشكل . فلا جرم كان شكله كشكل الشمس .

واعلم : أنه ربما كانت تلك المادة كثيفة فبقيت أياما وليالى بل شهورا . وربما وصل الى الموضع الذى يتحرك بتبعية الفلك . فهو أيضا يتحرك باستدارة ويحصل له طلوع وغروب . ولهذا الجسم لابد وأن يكون العنصران الخفيفان غالبين فيه على الثقيلين ، والالم يبق فى الهواء مدة مديدة . ولابد وان يكون الامتزاج الذى بين أجزائها محكما جدا ، والا لم يبق مدة مديدة .

وأما الأسباب الفاعلة : فهى اتصالات فلكية أو قوى روحانية ،

---

(٨) الصاعد : ص

اذ أنه ـ سبحانه ـ يخلقها ابتداء (٩) . وهو الأصح . لما ثبت أنه ـ سبحانه وتعالى ـ فاعل مختار .

المسالة الخامسة

فى

النيـازك

انها خيالات شبيهة بقوس قزح فى لونها ، الا أنها تكون فى جنبه الشمس ، يمنة ويسرة فقط . وسبب استقامتها فى الحس أمران :

الأول : انها ربما كانت قطعا صغارا من دوائر كبار ، فلا جـرم رؤيت مستقيمة .

الثانى : ان مقام الناظر بحيث يرى المحدب مستقيما .

واعلم : أن هذه النيازك قل ما توجد عند كون الشمس فى نصف النهار ، بل توجد عند الغروب والطلوع ، لأن الشمس فى ذلك الوقت تحلل السحاب الدقيق فى الأكثر .

فهذا تمام القول فى هذه المباحث .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

اما قوله « وربما قام الهواء الرطب المائى كالمرآة للنيران عـلى المسامتات » فاعلم : أنا بينا أن هذه الأجزاء البخارية الرطبة ، كيف ينبغى أن تكون حتى تكون كالمرآة لهذه النيرات ؟

---

(٩) سبق للمؤلف أن قال : ان الله تعالى كما يخلق بلا واسطة ، يخلق أيضا بواسطة السببية . وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة : قوله تعالى : « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له : كن . فيكون » (يس ٨٢) وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة شىء آخر : قوله تعالى عن الملائكة : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون » (التحريم ٦) وهو قد قال فى هذا الفصل بعد ذلك : « وأما السبب الفاعل فهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ ابتداء ، أو بعض القوى الروحانية والاتصالات الفلكية » .

وقوله « على حسب المسامتات » فالمراد منه : المسامتة المعتبرة فى تخيل الهالة ، بخلاف المسامتة المعتبرة فى تخيل القوس . فان المسامتة المعتبرة فى تخيل الهالة مشروطة بكون الغمام متوسطا بين البصر وبين المبصر . وأما المسامتة المعتبرة فى تخيل القوس ، فهى مشروطة بكون البصر متوسطا بين المرآة وبين المرئى .

فظهر أن هذه المسامتة بخلاف تلك المسامتة .

أما قوله « فلاحت خيالات تسمى قوس قزح وشمات ونيازك » فقد ذكرنا أن هذه الأشياء ليست موجودات حقيقية ، بل هى خيالات . وفسرنا المراد من كونها خيالات .

***

قال الشيخ : «وإذا انتهى التصعد الى حيز النار ، اشتعلت فيه نار ثاقبة (١٠) الاشتعال ، فان تلطف بسرعة واستحال نارا ، شف فرؤى كالمنطفىء ، وانما هو يستحيل نارا ، والنار الصرفة لا لون لها .

تأمل أصول الشعل حيث كانت النار قوية ، ترى مثل الخلاء ينفذ فيه البصر ، فان لم يتحلل بسرعة وبقى ، كان من ذلك الكواكب : ذوات الأذناب والذوائب والشهب فان استحجر ولم يشتعل رؤيت علامات حمر ، هائلة فى الجو ، فان كان مستفحمة رؤيت كالهوات والكواكب الغائرة المظلمة ، واقفة حذاء جزء من السماء»

التفسير : المادة الدخانية اللزجة الدهنية ، اذا ارتفعت ووصلت الى كرة النار ، اشتعلت . فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعة ، وانقلبت نارا صرفة ، وحينئذ يصير كالمنطفىء . وذلك لأن النار الصرفة لا لون لها .

واحتج « الشيخ » على ذلك بأنا نرى أصول الشعل كأنها خلاء صرف ، مع العلم الضرورى بأن معدن قوة النار ومنبعها ليس الا هناك ،

---

(١٠) سارية : هامش .

وأما ان كانت تلك المادة كثيفة ، فاما أن يبقى الاشتعال فيها أو لا يبقى ، فان بقى الاشتعال فيها ، رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة ، فحدث منه الكواكب ذوات الأذناب والذوائب والشـهب . وأما ان كان لا يبقى الاشتعال فيها بل بقيت تلك المادة كالجمرة ، رؤيت علامات هائلة فى الجو ، وربما كانت المادة غليظة جدا ، فاذا انطفأ الاشتعال بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفئة ، فرؤيت كالهوات والكوات واقعة حذاء جزء من السـماء .

***

قـال الشـيخ : « واذا برد الدخان فى الجو ، قبل الانتهـاء الى حيز الاشتعال ، هبط ريحا »

التفسـير : السـبب الأكثرى فى تولد الرياح : ان الأدخنة اذا تصاعدت معتد وصولها الى الطبقة الباردة ، أما ان يكسر حرها برد ذلك الهواء ، وحينئذ تثقل تلك الأدخنة وتنزل ، فيحصل من نزولها تموج فى الهواء ، فيحدث الريح . وأما أن تبقى على حرارتها وحينئذ لابد وأن يتصاعد الى أن يصل الى كرة النار المتحركة بحـركة الفلك ، وحينئذ لا يقوى على الصعود لأن الحركة الدورية القوية التى للنار ، تمنع هذه الأدخنة عن الصـعود ، وحينئذ ترجع هابطة ويحـدث الريح . **وهـذا الذى ذكرناه هـو السـبب المادى . وأما السـبب الفاعل :** فهو الله ـ سـبحانه وتعالى ـ ابتـداء ، أو بعض القـوى الروحانية والاتصالات الفلكية .

القسم الثالث

من هـذا الفصل

(فى)

الكلام فى الأمور التى تحدث على وجه الأرض

قـال الشـيخ : « وهـذه الأبخـرة والأدخنة اذا احتبست فى الأرض ولم تتحلل ، حدث منها أمور . أما الأبخرة فتتفجر عيونا ، وأما

الادخنة فهى اذا لم تنسـل فى المسام والمنافذ ، زلزلت الأرض ، فربمـا خسـفت ، وربما خلصـت نارا مشتعلة لشدة الحـركة جارية مجرى الريح المحتبسة فى السحاب ، فانها يحدث لشدة حركتها صوت الرعد ، وتنفصل مشتعلة برقا أو صاعقة ، ان كانت غليظة كبيرة »

التفسـير : الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض ، اما أن تكون كثيرة قوية ، أو لا تكـون كذلك ، **اما الاول** . فنقول : ان تولد تحت الأرض بخار ، كان ذلك البخار موصوفا بصفات ثلاث ـ وحينئذ (تكون قد) حدثت العيون السيالة ـ

احدها : كون تلك الأبخرة كثيرة .

وثانيها : كونها قوية على تنجير الارض .

وثالثها : كونها بحيث يستشع كل جزء منها جزءا آخر . ومن المعلوم : أنه متى تولدت الأبخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلاث ، تنفجر العيون السيالة ، فان فات القيد الثالث ، حدثت العيون . وان فات القيـد الثانى ، فهو مياه القنى ، لأنها متولدة من أبخرة لا تقوى على شـق الأرض . فاذا أزيل التراب عن وجهها ، صادفت تلك الأبخرة منفذا ، فاندفعت اليه بأدنى حركة ، فان أضيف اليه ما يمده ويسيله ، فهـو ماء القنى ، والا فهو ماء البئر . وأما ان تولد تحت الأرض دخان قوى كثير المادة ، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام ، فانه اذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يتمكن منه لكثافة وجه الأرض ، فحينئذ يتحرك فى ذاته ويحرك الأرض . وذلك هو الزلزلة . وربما كانت فى القوة الى أن تشق الأرض ، وربما انفصلت تلك الأدخنة نارا محرقة ، وأحدثت (١١) الأصوات الهائلة . ونظير حدوث هذه الأحوال عن تولد تلك الأدخنـة تحت الأرض : حدوث الرعد والبرق عن الأبخرة المتصاعدة .

***

قـال الشـيخ : « واذا لم يبلغ قدر الأبخرة والادخنة المحتبسة فى الأرض أن يفجر عيونا ، أو يزلزل بقعة ، فقد اختلطت على ضروب

---

(١١) وحدثت : ص

من الاختلاط ، مختلفة فى الكم والكيف ، وحينئذ يتولد منها الأجسام الأرضية (فما كان منها يذوب ولا يشتعل (١٢) مثل الذهب والفضة ، فالغالب عليها المائية . وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ ، فانها غالب عليها (١٣) المائية والهوائية . وما كان منها لا يذوب ، فانه غالب عليه الأرضية . وما كان يتطرق ففيه دهنية لا تجمد . وما كان يذوب ولا يتطرق ، فمائيته خالصة ولا دهنية فيه . وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : الكلام فى كيفية تولد الأجسام المعدنية . **واعلم** : أن هذه الأبخرة والأدخنة المتولدة تحت الارض ، ان كانت قوية كثيرة المادة ، حدثت عنها العيون المتفجرة والزلازل — على ما سبق تقريره — وان كانت قليلة ضعيفة ، فحينئذ تبقى محتبسة فى باطن الأرض ، وتتولد عنها هذه الأجسام المعدنية . واعلم : أن التقسيم الصحيح لهذه الأجسام المعدنية أن نقول : هذه اما أن تكون ذاتية أو غير ذاتية . اما الذاتية فهى على ثلاثة أقسام :

احدها : الذائب الذىينطرق ولا يشتعل . وهو الأجسام السبعة .

وثانيها : الذائب الذى يشتعل ولا يتطرق . وهو مثل الكباريت والزرانيخ .

وثالثها : الذائب الذى لا يتطرق ولا يشتعل . وهو مثل الأملاح والزاجات . فانها تذوب وتنحل بالرطوبات .

وأما الأجسام المعدنية التى لا تكون ذاتية ، فهى قد تكون رطبة ، وقد تكون يابسة . أما الرطبة : فكالرواسى فانها لا تقبل الذوب ، مع انها فى غاية الرطوبة **وأما اليابسة** : فهى كاليواقيت وسائر الأحجار ، فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها ويبسها . فخرج من هذا التقسيم : أن أقسام المعدنيات خمسة :

أما القسم الأول — وهو الذائب المتطرق — فهذا هو الذى يخمر

---

(١٢) سقط : ع

(١٣) عليها مع : ع

رطبه ويابسه محكما شديدا لا تقوى النار على تفريق أحدهما عن الآخر ، وفيه دهنية قوية لأجلها يقبل الانطراق .

وأما القسم الثانى — وهو الذائب المشتعل — ففيه أيضا رطوبة ويبوسة ودهنية . ولكن المزاج غير مستحكم . ولأجله قويت النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس . وذلك هو الاشتعال .

وأما القسم الثالث — وهو الذائب الذى ينحل بالرطوبة فذلك لاستيلاء المائية على مزاجه ، ولكون ذلك التركيب غير مستحكم المزاج .

وأما القسم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق — فالسبب فيه : استيلاء الأجزاء الرطبة على ذلك المزاج ، مع أن الامتزاج بين الأجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تقوى النار على تفريقها .

وأما القسم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق — وأشباهه فذلك لاستيلاء الأجزاء اليابسة على ذلك المزاج ، مع أن ذلك الامتزاج بين الأجزاء اليابسة والرطبة محكم ، فلا تقوى النار على تفريقها أيضا .

واعلم : أن هذه الأحكام ظنون وحسابات ، ولا يمكن تقريرها بالبراهين اليقينية ، بل لا سبيل الى طريق الحكم فيها الا على طريق الأولى والاخلق بحسب الحدس والحساب .

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب

أما قوله « فمنها ما يذوب ولا يشتعل مثل الذهب والفضة ، فان الغالب عليها المائية »

ولقائل أن يقول : لا ينبغى أن يقال : ان الذى يذوب ولا يشتعل ، يكون مثل الذهب والفضة . فان الذى يذوب ولا يشتعل قسمان :

أحدهما : ما ينحل بالرطوبة . كالأملاح والزاجات .

والثانى : ما ينطرق وهو مثل : الذهب والفضة أيضا . وهذا القسم لا ينبغى أن يقال : الغالب عليه المائية ، بل الغالب عليه الدهنية اللزجة . ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا للانطراق . وأما قوله :

« وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ ، فانه غالب عليه مع المائية الهوائية » فهذا أقرب الى الصواب ، ومع ذلك فيجب أن يقال : الغالب عليه الدهنية اللزجة ، الا أن التركيب الحاصل بين ما فيه من الأجزاء الأرضية والأجزاء الدهنية ، ليس تركيبا قويا ، ولأجل ضعف ذلك التركيب قويت النار على الاحراق والتفريق .

وأما قوله « وما كان لا يذوب ، فانه غالب عليه الأرضية » فهذا أيضا فيه نظر ، لأن الزئبق لا يذوب ، مع أنه لا يمكن أن يقال : ان الغالب عليه الأرضية . وأما قوله : « وما كان ينطرق ففيه دهنية لا تجمد » ففيه نظر لأن التقسيم المتقدم كان مذكورا بحسب الذوبان وعدم الذوبان . واذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءا من أجزاء التقسيم المتقدم . وأما قوله : « وما كان يذوب ولا ينطرق فمائيته خالصة لا دهنية » ففيه أيضا نظر ، لأن من الأشياء التى تذوب ولا تنطرق ، ما يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ ، مع أن فيها هوائية ودهنية .

الفصل الثانى عشر
فى
النبات

قال الشيخ : « وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات ، فاذا تركبت الاسطقسات تركيبا أقرب الى الاعتدال ، يحدث النبات ويشاركه الحيوانات فى قوى التغذية والتوليد وله نفس نباتية ، هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به ، واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص »

التفسير : اعلم : إن الاسطقسات الأربعة اذا اختلطت وامتزجت كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب ثلاثة :

فأولها : مرتبة المعدنيات . واليه الاشارة بقول « الشيخ » فى صفة المعدنيات : « وهذه أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات »

وثانيها : مرتبة النبات . وذلك لأن الاسطقسات اذا تركبت تركيبا أقرب الى الاعتدال من التركيب الذى حصل فى المعدنيات ، حدث النبات. وهذا بناء على انه كل ما كان الاعتدال فى المركبات أكثر ، كان استعداده لقبول القوى الشريفة الفاضلة أولى . وفيه بحث سيأتى فى أول فصل (١) الحيوان . وأما قوله : « ويشارك النبات الحيوان فى قوى التغذية والتوليد » فالأمر فيه ظاهر ، وذلك لأن النباتات والحيوانات متشاركتان فى الاغتذاء والنمو والتوليد .

وأما قوله : « ولها نفس نباتية هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص » فاعلم : أن النبات والحيوان يشتركان فى حصول هذه الأمور الثلاثة ، وهو الاغتذاء ، والنمو ، وتوليد المثل .

---

(١) باب : ص

ثم من الناس من يقول : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث . ومنهم من يقول : بل النفس النباتية صورة موجودة فى جسم النبات ، تتفرع عليه هذه القوى الثلاث . وقول « الشيخ » ولها نفس نباتية هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع بتوليد مثل الشخص » يحتمل الوجهين .

***

قال الشيخ : « ولتلك النفس قوة غاذية من شانها أن تحيل جسما شبيها بجسم ما ، هى فيه بالقوة ، الى ان تكون شبها بالفعل ، لشدة بدل ما يتحلل ، وقوة نامية وهى التى من شانها ان تستعمل الغذاء فى اقطار المغتذى يزيدها طولا وعرضا وعمقا الى ان تبلغ به تمام النشوء ، على نسبة طبيعته وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم الذى هو فيه ، يصلح أن يكون عنه جسم آخر بالعدد ، مثله بالنوع »

التفسير : وهذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسالة الأولى

ان قوله : « ولتلك النفس قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة » صريح فى أن النفس النباتية ليست عبارة عن مجموع هذه الثلاث ولقائل ان يقول : لم لا يجوز أن يقال : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث فقط ؟ وما الدليل على أن ههنا شيئا آخر مغايرا لهذه القوى الثلاث يكون مبدأ لها ؟ فان الدعوة من غير الدليل ، لا تليق باهل التحقيق .

المسالة الثانية

كلام « الشيخ » ههنا وفى جميع كتبه ، صريح فى أن القوة الغاذية والنامية والمولدة قوى ثلاث متغايرة بالماهية . ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الكل قوة واحدة الا انها فى أول الأمر تورد الغذاء على البدن وحينئذ تكون تلك القوة غاذية ، ثم اذا صرفت (٢) تلك القوة

(٢) الأصل : عرفت . ويبدو أن صحتها صرفت .

عن هذا الفعل ، فحينئذ تزيد فى جوهر العضو فى الجوانب الثلاثة ، فتكون تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية ، فاذا صرفت عن هذا الفعل ، فحينئذ يفضل جزءا من جوهر المغتذى ، يمكن أن يتولد عنه مثله ، فتكون تلك القوة بعينها بحسب هذا الفعل مولدة ؟

فالحاصل أن يقال : هـذه القوة واحدة فى ذاتها ، الا أن فعلها الأول هو التغذية ، وفعلها الثانى هو التنمية ، وفعلها الثالث هـو التوليد ، فلا جرم حصل لها بحسب كل واحد من هذه الأفعال اسـم خـاص .

وليس لهم أن يقولوا : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وذلك لأن هذه القاعدة ممنوعة . وبتقدير صحتها فهى غير نافعة فى هذا الموضع . وذلك لأن الواحد لا يصـدر عنه الا الواحد بحسب الآلة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة . فأما بحسب الآلات المختلفة والمـواد المختلفة فلا نزاع فى أنه يجوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد . وههنا الآلات مختلفة والمواد مختلفة ، فلا جرم لا يمتنع أن يصدر عن القوة الواحدة هذه الأفعال المختلفة .

المسألة الثالثة
فى
كيفية التغذية والتنمية

اما القول فى كيفية التغذية والتنمية فمشهور ، وأما القول فى التوليد ففيه صعوبة . وذلك لأن القوة المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تأثير لها ، الا بالايجاب الذاتى . وهذه المادة منها يتولد بدن الحيوان ، اما أن تكون مادة متشابهة الأجزاء فى الطبيعة والخاصة . واما الا تكون كذلك . فان كان الأول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت حالة فى مادة متشابهة الأجزاء فى الحقيقة ، وجب أن يكون الأثر أثرا متشابها وهو الكرة ، فكان يجب ان يكون شكل بدن الحيوان على شكل الكرة هذا خلف .

وان كان الثاني فحينئذ تكون المادة التي منها تولد بدن الحيوان مادة مركبة من أجزاء مختلفة الطبيعة ولابد وأن يكون كل واحد من تلك الأجزاء بسيطا في طبيعته ، والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزاء غير متناهية بالفعل . وذلك محال . واذا كان كل واحد من تلك الأجـزاء بسيطا كانت القوة المولدة القائمة به قوة قائمة بمادة بسيطة ، فوجب أن يكون شكل كل واحد من تلك الأجزاء هو الكرة ، فيلزم أن يكون الحيوان كرات مضمومة بعضها الى البعض . هذا خلف .

ولما كان القول باثبات القوة المولدة المصورة مفضيا الى هذين القسمين الباطلين ، وجب أن يكون القول به باطلا ، وأن يجزم العاقل بأن خالق الحيوان ومصور أعضائه هو الله تعالى العالم القدير الحكيم .

ولنكتف بهذا القدر من المباحث في هذا الباب ، فان الاستقصاء فيه مذكور في كتاب « الملخص »

الفصل الثالث عشر

في

الحيوان

قال الشيخ : « ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر ، فيكون مزاجه مستحقا لأن يكمل بنفس دراكة محركة بالاختيار »

التفسير : هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأنه كل ما كان الاعتدال في المزاج أكثر ، كان الاستعداد لقبول النفس اشد ، وفيه سؤال وهو أن المباحث الطبية دلت على أن أشد الأعضاء اعتدالا ، هو جلدة الأنامل ، لا سيما جلدة السبابة ، وأكثرها حرارة هو القلب والروح ، فلو صح قولنا : انه كل ما كان اعتدال المزاج أكثر كان الاستعداد لقبول النفس أشد ، لو وجب ان يكون المتعلق الأول للنفس هو جلدة السبابة ، لا الروح ولا القلب . وحيث كان هذا التالي كاذبا ، وجب أن يكون المقدم أيضا كاذبا (٣)

المسألة الثانية

انه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس . وهذا تصريح بأن النفس شيء مغاير لاعتدال المزاج . وهذه الدعوى لابد في اثباتها من حجة وبرهان . فان الخلق العظيم زعموا : انه لا معنى للنفس الا هذا المزاج المعتدل .

والذى يدل على أن النفس غير الروح وجوه :

الحجة الأولى : انا قد ذكرنا : أن الحار والبارد اذا امتزجا فانه

---

(٣) تعليق على هامش مخطوطة طنطا هو : هذا هو المشهور .

تنكسر سورة الحار بالبارد ، وتنكسر سورة البارد بالحار ، وتحدث كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة تتبرد بالقياس الى الحرارة ، وتستحر بالقياس الى البرودة ، فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية . ولا شك أن هـذه الكيفية من جنس الحرارة والبرودة ، ولا شك أن الادراك والقدرة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة . فثبت : أن النفس ليس عين المزاج ، بل الغاية القصوى أن يقال : ان ذلك الاعتدال يوجب قـوة الادراك وقوة الفعل ، الا أن هذا اعتراف بأن النفس ليس عين المزاج ، بل هـذا القائل جعل النفس معلول المزاج . وهذا كلام آخر غير قول من يقول : ان النفوس عين المزاج .

الحجة الثانية على أن النفس غير المزاج : ان شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة شعور بديهى أولى . ثم انا قد نشعر بهوياتنا المخصوصة حال ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وذلك يدل على أن هوياتنا المخصوصة أمور مغايرة لهذه الكيفيات ،

الحجة الثالثة : انا سنقيم الدلالة على أن النفس ليست بمزاج . و « الشيخ » ذكر دلائل كثيرة على ابطال ذلك فى كتاب « الاشارات » الا أنها ليست فى غاية القوة . ولهذا السبب تركناها .

المسألة الثالثة

ظاهر كلامه (٤) مشعر بأن النفس شيىء واحد . وذلك الشيىء هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار ، وهذا هو الحق ، لأنه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا آخر ، وهـذا الذى أدرك لم يحرك البتة ، وهذا الذى حرك لم يدرك البتة ، فلا يكون هذا التحريك تحريكا بالاختيار . وهو محال . فثبت : أنه لابد من الاعتراف بوجود شيىء واحد ، يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار . وهو المطلوب .

****

(٤) كلام : ص

قـال الشـيخ : « ولهذه النفس قوتان : قوة مدركة ، وقـوة محركة . والقوة المدركة ، اما فى الظاهر فهى هذه الحواس الخمس ، واما فى الباطن فهى الحس المشترك والمتصورة والمتخيلة والمتوهمـة والمتذكرة »

التفسـير : ههنا مسائل :

المسالة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأن النفس شيىء واحد . ولذلك الشيىء قوتان (٥) قوة مدركة وقوة متحركة . وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة والمحركة شيئا واحدا ، وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة . وهذا هو الحق الذى لا محيد عنه ، لما ثبت أن الذى تحرك بالاختيار لابد وأن يكون هـو بعينه موصـوفا بذلك الاختيار ، والموصوف بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه موصوفا بالادراك ، فـان الذى لا يدرك شيئا يمتنع أن يختاره . وهذا برهان — فى غاية الظهور — على أن الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة ، لابد وأن يكون شيئا واحدا ، الا أن كلام « الشيخ » فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول . وذلك لأنه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة . وذلك يناقض ما ذكرناه ههنا . بل ههنا صرح بان الحـواس الظاهرة موجودة فى الظاهر ، والحواس الباطنة موجودة فى الباطن . وذلك يدل عـلى أن هذه القوى غير مجتمعه فى شيىء .

(المسالة الثانية)

انه حصر الحواس الظاهرة فى هذه الخمسة . والحواس الباطنة فى الخمسة الأخرى . وههنا بحث وهو أنه هل يعقل وجود حاسـة سادسة فى الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة ؟ وبتقدير أن يوجد ذلك الحس . فهل المدرك به نوع آخر من الكيفيات . أو يقال : المدرك بذلك الحس السـادس احد الأمور المحسوسـة بهذه الحواس الخمس ، الا ان ذلك النوع يكون نوعا مخالفا لهذه الادراكات ؟

---

(٥) قوة : ص

واعلم : أن الكل محتمل . ولم يقم الدليل القاطع على احد النقيضين . والذي قيل في بيان انه يمتنع وجود حاسة سادسة — وهو أن الطبيعة لا تنتقل من درجة الى درجة أخرى ، إلا بعد استيفاء جميع الأقسام الممكنة — فهو كلام خطابي ضعيف . واعلم : أن جماعة من العلماء قطعوا بحصول نوع سادس من الادراك ، وهو القوة التي بها يحصل ادراك الألم واللذة . وذلك لأن تصور ماهية الألم واللذة قد يكون حاصلا لمن لم يكن ملتذا ولا متألما . وهذا معلوم بالبديهة . فثبت : أن تصور ماهية الألم واللذة مغاير لادراك الألم واللذة . وأيضا : فادراك الألم واللذة ليس من جنس الابصار أو السماع أو الشم أو الذوق . وظاهر ايضا أنه ليس من جنس اللمس . وذلك لأن الألم واللذة ليستا من جنس الكيفيات الملموسة ، بل قد تكون أسباب الألم واللذة من جنس الكيفيات الملموسة ، مثل مماسة النار ، فانها مؤلمة ، الا أن مماسة النار ، غير ، والألم المتولد من تلك المماسة غير . فاذا لمسنا النار وادركنا بالقوة اللامسة تلك السخونة ، فحينئذ يحدث الألم . فالألم يحدث من ذلك اللمس لا أنه نفس ذلك اللمس أنه قد حصل في الادراكات الظاهرة نوع آخر سوى هذه الحواس الخمس .

المسألة الثالثة

اعلم : أن كلام « الشيخ » في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب . وذلك لأنه يحتمل أن يقال : النفس الحيوانية شيء واحد ، وذلك الشيء موصوف بهذه القوى المدركة وهذه القوة المحركة . ويحتمل ايضا أن يقال : النفس الحيوانية ليست الا مجموع هذه القوى . وكلام « الشيخ » في هذا الموضوع مشعر بالقول الأول ، الا أن قوله : « ولهذه النفس قوتان مدركة ومحركة » صريح في أن النفس موصوفة بهاتين القوتين . وهذا انما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوة ، الا انه لم يذكر في شيء من كتبه دليلا يدل على وجود شيء مغاير لهذه القوى موصوف بها ، ولم يذكر لذلك الشيء خاصية ، باعتبارها تمتاز عن هذه القوى . فبقى هذه القول مجهولا .

***

قال الشيخ : « فاولى الحواس واوجبها للحيوانات ، وبها يكون الحيوان حيوانا من بين سائر الحواس هو اللمس . وهي قوة من شانها ان تحس الأعضاء الظاهرة بالماسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة ، وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها »

التفسير : فى هذه الفصل مسائل :

المسألة الأولى

ان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة أشد من احتياجه الى سائر الحواس . والذى عليه وجوه :

الأول : أن لمزاج كل حيوان حدا من الحرارة والبرودة ، لو زاد عليها أو نقص عنها ، لما بقى حيا . والحكمة فى خلق القوة اللامسة : هو أن الحيوان اذا أدرك بقوته اللامسة أن الحر أو البرد اذا ازداد على القدر اللائق لمزاجه ، فر عنه لئلا يفسد .

فالحاصل : أن المقصود من خلق القوة اللامسة : أن يتمكن الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكة . والمقصود من خلق سائر الحواس : أن يتمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكملة ، ودفع المضار المهلكة (ولما كان دفع المضار المهلكة) أولى من جلب المنافع المكملة ، فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة ، اشد من احتياجه الى سائر القوى (*)

الثانى : أن القوة اللامسة حاصلة فى جميع البدن . وأما سائر القوى فكل واحد منها يختص بعضو معين . وذلك يدل على أن الاحتياج الى القوة اللامسة أشد .

والثالث : انه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الأعضاء ، فقد بطلت الحياة ، وليس اذا بطلت سائر القوى ، فقد بطلت الحياة ، فدل ذلك : على أن الحاجة الى اللمس أشد .

المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » أن الموصوف بالأجناس بهذه الملموسات هو هذه الأعضاء . وقد ذكر فى الفصل المتقدم ما ظاهر (٦) كلامه يدل على أن الموصوف بالادراك والتدريك هو جوهر النفس ، فثبت أن هذا هو الحق الذى لا محيد عنه .

المسألة الثالثة

قوة اللمس لا تدرك شيئا من الكيفيات ، الا اذا حصلت فيه المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة ، وان لم تحصل هذه المماسة امتنع حصول الادراك . والذى يدل عليه : الاستقراء وضرب من القياس . أما الاستقراء فظاهر . وأما القياس فلأن هذا الادراك لو لم يتوقف على حصول هذه المماسة ، لوجب أن يكون شعورها بالكيفية بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذى يكون بعيدا عنه . ولو كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على أن المهلك قريب عنه أو بعيد . واذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه ، وحينئذ لا يبقى انتفاع بالقوة اللامسة فى دفع المضار ، لكنا بينا أنه لا فائدة فى خلقها الا ذلك .

المسألة الرابعة

ظاهر كلامه ههنا يدل على أن القوة اللامسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات . وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة . **وفى هذا الكلام مباحث :**

(البحث) الأول : ان الحرارة لا شك أنها كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات ، فانا اذا لمسنا الجسم الحار ، فهذا الذى يدركه بحس اللمس هو افتراق الأجزاء المختلفة أو اجتماع الأجزاء المتشاكلة أو كيفية زائدة على ذلك . والأمر فيه ملتبس ، فيمكن

---

(٦) الظاهر : ص

أن يقال : التفريق عدم . والعدم لا يكون محسوسا ، والحرارة محسوسة ، فالحرارة كيفية زائدة على التفريق .

المبحث الثانى : ان خاصية البرد : تحذير الحس وابطاله . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انه لا برد الا وهو يوجب نوع تحذير ، قل أو كثر ، والتحذير بطلان كمال القوة الحساسة ، فيرجع حاصل الأمر الى أن البرد مانع من الاحساس ، فكيف يقال : البرد كيفية محسوسة ؟ بل يحتمل أن يقال : انه اذا حصل البرد منع من الاحساس . فعدم الاحساس لما حصل بعد الاحساس يظن انه احساس، كمن انتقل من الضوء الى الظلمة ، فانه ربما يظن أنه يرى الظلمة . وليس الأمر كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية . فكذا هٰهنا .

المبحث الثالث : قد ذكرنا أن الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا مانع فيه من قبول الأشكال الغريبة ، ولا من تركها . فنقول : هذا عبارة عن عدم المانع ، والعدم لا يكون فى الحقيقة محسوسا . وأيضا : فبتقدير أن تكون الرطوبة كيفية وجودية ، الا أنها غير محسوسة. والدليل عليه : أن الهواء الواقف اذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة والغبار ، فانه يظن به أنه خلاء صرف وعدم محض ، الى أن يقوم البرهان على أن الخلاء ممتنع . ولو كانت هذه محسوسة لكنا نعلم بالضرورة : أن هذا ملاء لا خلاء . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أن هذه الكيفية غير محسوسة لهذا السبب .

قال « الشيخ » فى كتاب « القانون » فى فصل الاسطقسات فى تعرف الماء للخصوص « وطبيعة اذا خليت ولم يوجد ما يمنعها عن الأثر ، ظهر عنه برد محسوس ، أو حالة هى رطوبة » فحكم على البرد بكونه مخصوصا محسوسا ولم يقل عن الرطوبة أنها محسوسة ، بل قال : أو حالة هى رطوبة ، هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال . أما اذا فسرناها بالبلة . وهو سهولة الالتصاق بالغير ، فههنا لا يبعد ادعاء أنها كيفية محسوسة .

وأما اليبوسة فانها عبارة عن كون الجسم غير قابل للاشكال الغريبة بسهولة ، وغير تارك لها بسهولة . وهذا معنى الصلابة ، والقوة الحساسة لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب ، الا أنه لا ينفصل عن الغير ، وهذا فى الحقيقة لايكون شعورا بكيفية وجودية . وأما ان قسرناه لا يسهل التصاقه بالغير .

وبتقدير التصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير ، فهذا اشارة الى حالة عدمية . فثبت أن على كلا التقديرين : أنه يصعب القول بأن اليبوسة كيفية محسوسة . وأما الملاسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع ، وان الأجزاء المفترضة فى ظاهر الجسم ان كانت متماسة ، كان الجسم أملس ، وان كانت منقسمة الى أجزاء صغيرة وبعضها أرفع وبعضها أخفض ، فحينئذ يكون الجسم خشنا ، فعلى هذا سبب الخشونة كان (٧) من باب الوضع لا من باب الكيفية .

المسالة الخامسة

اختلف قوله فى أن القوة اللمسية أهى قوة واحدة أو قوى أربع او أكثر ؟ وميله الى انها أربع : **أحدها** : القوة الحاكمة فى الحرارة والبرودة . **والثانية** : الحاكمة فى الرطوبة واليبوسة . **والثالثة** : الحاكمة بالثقل والخفة . **والرابعة** : الحاكمة فى الملاسة والخشونة .

واذا ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والقوة الواحدة ، وجب الا يدرك الا مضادة واحدة.

ولقائل أن يقول : هذه القوة التى تدرك هذه المضادة الواحدة ، هل تدرك الصنفين اللذين حكمت عليهما بتلك المضادة أو ما تدركهما (٨) ؟ فان ادركتهما فالقوة الواحدة أدركت شيئين مختلفين ، فلم لا يجوز أن تدرك ثلاثة أو أربعة أو أزيد ؟ وان لم تدركهما فهذا محال ، لأنها اذا لم تدركهما ، فكيف نحكم بكون أحدهما مضادا للآخر ؟

***

(٧) كان هذا من : ص

(٨) ادركهما : ص

قـــال الشـــيخ : ((ثم قوة الذوق ، وهي مشعر المطاعم وعضوها اللســـان))

التفسير : فيه مسائل :

المسالة الأولى

انه بين فى الفصل الأول أن أشد القوى احتياجا الى الحيوان (٩) هى القوة اللمسية ، ثم ذكر عقيبه قوة الذوق بحرف ، وهذا يدل على أن أشد القـــوى احتياجا الى الحيوان بعد اللمس هى الذوق . والأمر كذلك وتقريره : هو أن بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة اذا عملت فى الرطوبة أصعدت الأبخرة عند صعودها بضعف التركيب ، فاذا توالى عليه ذلك الضعف أفضى الى الهلاك والموت ، فلابد من تدارك ذلك الضعف بجبره ، ويقوم له بدل ما يتحلل منه . وذلك هـــو الاغتذاء . والاغتـــذاء انما يكمل بقوة الذوق فتاثير اللمس فى دفع المضار المهلكة ، وتاثير الذوق فى ايراد المنافع الضرورية . وهو الذى لولا وروده ، لهلك الحيوان . وأما تأثير سائر الحواس ففى ايراد النافع الذى ليس بضرورى . فثبت : أن أشد القوى احتياجا للحيوان بعد اللمس : هو الذوق .

المسالة الثانية

المدرك لقوة الذوق هو الطعوم والطعوم تسعة : وذلك لأن القوة الفاعلة لهذه الطعوم اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما . والقابل لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف أو الكثيف أو المعتدل ويحصل من ضرب ثلاثة فى ثلاثة : تسعة . فلا جرم كانت الطعوم تسعة . فالحار ان عمل فى الكثيف حدثت المرارة ، أو فى اللطيف حدثت الحراقـــة ، أو فى المعتدل حدثت الملوحة . والبارد ان عمل فى الكثيف حدثت العفوصة أو فى اللطيف حدثت الحموضة أو فى المعتدل حدث القبض . وذلك لأن الفاكهة التى تتولد ، تكون فى أول الأمر عفصا ثم قابضا ثم حامضا . وذلك

---

(٩) احتياجا الحيوان اليه هو القوة : ص

بسبب أن المادة تكون غليظة فى أول الأمر وتكون عفصة ، ثم تلطف قليلا قليلا فتصير قابضة ، ثم تكمل لطافتها فتصير حامضة ، ثم تستولى الحرارة عليها فتنتقل الى الحلاوة . فأما المعتدل فان عمل فى اللطيف حدثت الدسومة ، أو فى الكثيف حدثت الحلاوة ، أو فى المعتدل حدثت التفاهة . واذا عرفت هذا فنقول : لا شك أن هذا الذوق يشتمل على ادراكات لمسية ، فانه اذا حصل مع الطعم تفريق واسخان بحد مخصوص ، فانه تحدث الحراقة ; وان حصل تفريق من غير اسخان فهو الحموضة . وان أوجب تكثيفا فهو العفوصة . فحصول هذه الأحوال اللمسية أمر معلوم . وأما انه هل حصلت أحوال زائدة على الأحوال اللمسية ؟ فالظاهر أنه كذلك ، وان كان للاحتمال فيه مجال .

المسألة الثالثة

ان قوله « وعضوها اللسان » يحتمل أن يكون المراد : ان محل القوة الذائقة هو اللسان ، ويحتمل أن يكون المراد أن محل هذه القوة الذائقة هو النفس . واللسان كالآلة لحصول هذه الادراكات لجوهر النفس . وهذا الثانى هو الجواب الحق .

المسألة الرابعة

آلة هذا الادراك فى الحقيقة ليست هى اللسان ، بل هى العصبة الواصلة من الدماغ الى اللسان ، وتشريح تلك العصبية مذكور فى كتاب « التشريح » .

***

قال الشيخ : « ثم قوة الشم . وهى مشعر الروائح . وعضوها جزآن من الدماغ فى مقدمه ، شبيهان بحلمتى الثدى »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

أما ان أشد القوى (التى يحتاج اليها) (١٠) الحيوان هو اللمس . ويليه الذوق : فذاك أمر معلوم . وأما الثلاثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم

(١٠) احتياجا اليه : ص

بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه ، مع أن « الشيخ » ذكر فيها لفظة « ثم »

المسألة الثانية

اتفقوا على أن آلة قوة الشم هي زائدتا في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي . ولقائل ان يقول : ما الدليل على ذلك ؟ ولم لا يجوز أن يقال : ان محل القوة الشامة جسم آخر سوى هذه الحلمة ؟ فنقول : الدليل عليه : أن عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ تبطل هذه القوة ، وان كانت سائر الأعضاء سليمة . وذلك يدل على أن آلة هذه القوة في هذا العضو .

المسألة الثالثة

الاستقراء دل على أنه ما لم يصل هواء حامل لتلك الرائحة الى الدماغ ، فانه لا يحصل هذا الشم ثم ههنا بحث وهو أنه هل يكفي في حصول هذا الادراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم ، من غير أن يختلط به شيء من أجزاء ذلك الجسم ، أو لابد أن يختلط بذلك الهواء شيء من الأجزاء اللطيفة لذلك الجسم ؟ الأظهر هو الجسم الثاني .

***

قال الشيخ : « ثم قوة السمع وهي مشعر الأصوات . وعضوها العصبة المنفرسة (١١) على سطح باطن الصماخ »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى
في
بيان كيفية ماهية الصوت ، وبيان المقتضي لوجوده

أما ماهيته : فهي هذه الكيفية المذكورة بحس السمع ، واذا كان هذا الادراك أقوى الادراكات وأظهرها ، فحينئذ يمتنع تعريف هذه الكيفية بشيء أظهر منها .

---

(١١) المنفرشة : هامش ص ــ المنفرسة : ع

واما بيان المقتضى لوجوده : فقد قيل : سببه القريب تموج الهواء . ولا نعنى بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج : امساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع . وانما اعتبرنا العنيف لأنك لو قرعت جسما كالصوت بقرع لين ، لم يحدث الصوت . وكذلك فى القلع . وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج . اما فى القرع فلأن القرع يخرج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التى يسلكها القارع الى ما وراءها بعنف شديد ، وكذا القاطع . ثم على كلا التقديرين فانه يلزم منه (١٢) حدوث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة . فاذا تأدى ذلك التموج الى سطح الصماخ ، تأدى ذلك الصوت المخصوص منه اليه ، فيحصل السماع . والذى يدل على أنه لابد (١٣) من وصول هذا الهواء المتموج الى سطح الصماخ : هو أن المؤذن اذا كان على منارة فان صوته يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح . ومن اتخذ أنبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمه ، وطرفها الثانى على صماخ انسان وتكلم فيه ، فان ذلك الانسان يسمع دون سائر الحاضرين . واذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الفاس على الخشبة ، رأينا الضربة قبل سماع الصوت .

المسالة الثانية

قال قائلون أنه قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة هذا التأدى ويدل على وجهان :

الأول : ان حامل كل واحد من الحروف المسموعة ، (اذا كان) (١٤) كل واحد واحد من أجزاء الهواء ، كان يجب فيمن تكلم كلمة واحدة أن يسمعها السامع مرارا كثيرة ، بأن يتادى الى صماخه أجزاء كثيرة من

---

(١٢) من : ص

(١٣) تعليق فى هامش مخطوطة طنطا هكذا : قوله لابد من وصول . كيف هذا مع أنه يحصل السماع بدون وصول الهواء المتموج الى سطح الصماخ كما اذا سمع من وراء جدار .

(١٤) أما : ص

الهواء ، كل واحد منها حامل لتلك الكلمة أو مجموع ذلك الهواء ، وكان يجب ألا يسمع الكلام الواحد الا السامع الواحد ، لأن ذلك المجموع لا يصل دفعة الا الى سامع واحد . ولأنه يلزم أن لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام الا نادرا ، لأن البعيد أن يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل ، الى أن يصل بكليته الى صماخ ذلك الانسان الواحد .

الثانى : قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار . ولا يمكن أن يقال : الهواء هو الحامل لذلك الصوت ، لأنه لا ينفذ الى مسام الجدار ، لأن الهواء اذا صدم الجدار ، لم يبق ذلك الشكل الذى لأجله صار حاملا للصوت المخصوص . وبعد خروجه عن المنافذ ، وجب أن لا تبقى كيفية ذلك الخروج .

المسألة الثالثة

قال بعضهم : الصوت لا وجود له فى الخارج ، بل انما يحدث فى الحس من ملامسة الهواء المتموج لتلك العصبة الحاملة لقوة السمع . وقيل فى ابطاله : انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ، ولولا أنا انما أدركناه حال وصوله الى صماخنا ، لما أدركنا الجهة التى منها وصل الينا . كما أنا لا نحس بالملموس الا حال وصوله الينا ، ولم ندرك باللمس أن الملموس من أى جانب جاء .

***

قال الشيخ : « ثم قوة البصر وهى مشعر الألوان . وعضوها الرطوبة الجليدية فى الحدقة »

التفسير : هذا الكلام ظاهر . وهو مشعر بأن محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية . الا أن « الشيخ » ذكر فى « الشفاء » ما هو بخلاف ذلك . قال فى الفصل الذى ذكر فيه سبب رؤية الشىء كشيئين : « الحق أن الشبح المبصر أول ما ينطبع ، انما ينطبع فى الرطوبة الجليدية . الا أن الابصار بالحقيقة لا يكون عندها ، والا لكان الشىء الواحد يرى كشيئين . لأن له فى الجليديتين شبحين ، كما اذا لمس باليدين ، كان لمسين . ولكن هذا الشبح يتأدى فى العصبتين المجوفتين

الى ملتقاهما على هيئة الصليب ، والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك الملتقى »

هذا كلامه . وهو يدل على أن محل قوة الابصار هو الرطوبة الجليدية .

***

قال الشيخ : « وكل واحد من هذه المشاعر فان المحسوس يتادى اليه . اما الملموس فيكون بلا واسطة غريبة بل بالماسة ، واما المطعوم فبتوسط الرطوبة »

التفسير : مذهب « الشيخ » أن الادراك عبارة عن حصول مثال المدرك ، فاللمس انما يحصل عند تكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة ، والذوق انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية المذوقة . ثم ان مذهبه مختلف . فتارة يقول : الادراك هو نفس حصول تلك الماهية ، وتارة يقول : الادراك حالة اضافية تحدث عند حصول تلك الماهية فى المدرك . وفى هذا الموضع أبحاث دقيقة ذكرناها فى « شرح الاشارات »

***

قال الشيخ : « وقد غلط من ظن الابصار يكون بخروج شىء من البصر الى المبصرات ، يلاقيها ، فانه ان كان جسما امتنع أن يكون فى بصر الانسان جسم يبلغ مقداره أن يلاقى نصف كرة العالم وينبسط عليها »

التفسير : **اعلم** : ان أحدا لا يقول : ان الابصار عبارة عن خروج الشعاع عن العين ، وذلك لأن الابصار من جنس الادراك والشعور ، وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان . والعلم الضرورى حاصل بأن ماهيته الادراك والشعور ، مغايرة لماهية الحركة والانتقال . واذا عرفت هذا فنقول : من الناس من يقول : ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط بخروج الشعاع من العين . ومنهم من يقول : انه مشروط بأن يحدث من الضوء الذى فى العين كيفية نورانية فى الهواء المتوسط بين الرائى وبين المرئى . ومنهم من يقول :

إنه متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرا وكان قد وقع عليه الضـوء ، فانه تحـدث صـورة مساوية لصـورة المرئى فى الرطوبة الجليدية . وحينئذ يحصل الابصار . ومنهم من يقول : لا حاجة الى حدوث هذه الصورة فى الرطوبة الجليدية ، بل المرئى اذا كان حاضراً وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة ، فانه يحصل الادراك . ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ، ولا الى حدوث صورة المرئى فى العين .

أما القول الأول وهو أن الابصـار مشروط بخروج الشعاع من العين ، فهذا محتمل ايضا من وجهين :

أحدهما : أن يقال : الابصـار مشروط بأن يخرج الشـعاع من العين ، ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى .

وثانيها : أن يقال : الشرط هو أن يخرج الشعاع من العين ، ويتصل بالهواء المتصـل بالمرئى ، وحينئذ يصـير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، سببا لحصول الابصار ، وهذا قول أكثر المحققين من القـائلين بالشـعاع .

فهذا تفصيل المذاهب المذكورة فى هذا الباب .

أما ((الشيخ)) فقد احتج على فسـاد مذهب القائلين بالشعاع بحجج (١٥))) :

الحجة الأولى : هى أن الشعاع الخارج من العين . اما أن يكون جسما أو عرضا . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالشعاع . أما أنه لا يجوز أن يكون عرضا ، فظاهر ، بناء على أن الانتقال على الاعراض محال . وأما أنه لا يجوز أن يكون جسما ، فلوجوده ، الا أنه لا يجوز أن يكون فى بصر الانسان جسم يبلغ مقداره أن يلاقى نصف كرة العالم ويتسلط عليها .

ولقائل أن يقول : هذا الاستدلال ضعيف من وجوه :

---

(١٥) بأمور : ص

الأول : ان الابصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئى فى الرائى ، وعلى هذا يلزمك أن الانسان اذا رأى نصف كرة العالم ، أن تنطبع صورة نصف العالم فى نقطة ناظره . وذلك محال . فاذا التزمت هذا ، فكيف تستبعد أن يخرج من بصر الانسان جسم يلاقى نصف كرة العالم ؟

وبالجملة : فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من أن يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم ، فكذلك صغرها يمنع من أن يرتسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها .

الثانى : هو أن مثبتى الجوهر الفرد لما قالوا : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لزم تجويز أن ينفصل من الخردلة الواحدة طبقات تغشى بها وجوه السموات والأرض وأنتم التزمتم وقلتم : هذا وان كان مستبعداً الا أنه ليس بممتنع . فاذا حكمتم هناك بأنه غير ممتنع ، فكيف حكمتم ههنا بأنه ممتنع ؟

الوجه الثالث : هو أن مذهبكم : أن الجسم أن ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار العظيم . وبالعكس . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : ان الشعاع حين كان فى العين كان صغير القدر ، واذا خرج من العين انبسط وعظم قدره ؟

الوجه الرابع : هو أن هذا الكلام انما يتوجه على من يقول : شرط حصول الابصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئى ، أما من لايقول به بل يقول : شرط حصول الابصار خروجه من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئى ، فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة . فانا نقول : الشعاع الموجود فى العين وان كان فى غاية القلة الا أن شرط الابصار خروجه من العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئى . وهذا الكلام لا يتوجه عليه ما أوردتموه البتة . فسقط ذلك الكلام بالكلية .

لا يقال : واذا لم يكن حصول الابصار مشروطا بأن يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئى ، فلم لا يتكفى بالهواء النير الواقف بين الرائى وبين المرئى ، من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين ؟

لأنا نقول : ان هذا الكلام ليس هو استدلال على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذى ذكرناه ، بل مطالبة بالدليل على أن الأمر كذلك ، والاستدلال على الابطال غير ، والمطالبة بالدليل الدال على الصحة غير . فأين أحد البابين من الآخر ؟

***

قـــال الشـــيخ : « ثم انه مع ذلك ان كان متصلا بالبصر ، وجب أن يكون غير تمام الاتصـــال بالبصر فهو أعظم . وان كان منفصلا لم يتأد مدركه الى البصر ، وان كان متصـــلا وجب ان يكـــون غير تام الاتصال ، اذ لا يدخل جسم فى جسم ، فتكون تأدية محاله للانقطاع ، أو يكون ما يتحلله من الهواء يؤدى ، فلا يحتاج الى خروجه »

التفســـير : هذه هى الحجة الثانية على فساد ان يكون هذا الشعاع جسما : وتقريره : أن الشعاع الذى هو شرط الابصار اما يكون بعـــد خروجه من العين يبقى متصلا بالعين أو لا وينفصل (١٦) عنها . وغير جائز أن يبقى متصلا لوجهين :

الأول : ان الشعاع الذى يبقى أحد طرفيه متصلا بنقطة الناظر ، ويصير طرفه الآخر متصلا بنصف كرة العالم ، يكون جسما فى غـــاية العظم . فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عند نقطة الناظر ؟

والثانى : انه من المحال أن يبقى هذا الجسم متصلا ، لأن العـــالم مملوء من الأجسام ، فلو حصل هذا الشعاع العظيم فيه ، لزم نفوذ جسم فى جسم . وهو محال . ولا جائز أن يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين . اذ لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل الابصار بهذا الشعاع المنقطع ، كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة .

هذا تقرير كلامه على أحسن الوجوه .

ولقائل أن يقول : أما الكلام فى أن هذا الجسم العظيم كيف يخرج من العين ؟ فقد سبق الكلام عليه ثم التحقيق أنهم لا يقولون : الشرط

---

(١٦) ينفصل : ص

فيه أن يصير هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي ، بل الشرط أن يتصل بالهواء النير المتصل بالمرئي وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليه البتة .

بقى أن يقال : فاذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئى شرطا ، فلم لا يقال أيضا : ان خروجه عن البصر أيضا ليس بشرط ؟ الا أنا نقول : فحينئذ لا يكون هذا استدلالا على بطلان هذا المذهب ، بل تكون مطالبته بالدليل . وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية .

***

قال الشيخ : « وايضا ان كان جسما ، فاما أن تكون حركته بالطبع او بالارادة ، فان كانت بالارادة كان لنا مع التحديق أن نقبضه الينا ، فلا نرى به شيئا .

وان كان خروجه طبيعيا كان الى بعض الجهات دون البعض ، فان حركته الطبيعية انما تكون الى جهة واحدة »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع . وتقريره : أن الشعاع لو كان جسما لكانت حركته اما طبيعية أو ارادية . والأول باطل لأن الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة ، فكان يجب أن لا تتحرك الا الى جهة واحدة ، وكان يجب أن لا يرى الرائى الا من جهة واحدة . والثانى باطل لأن حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا ، لزم أن يقال : ان عند التحديق يقدر ألا يراه . ومعلوم أن ذلك باطل .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : ان هذا الشعاع يتولد فى الدماغ ثم ينصب فى تجويفى العصبتين المجوفتين الى ثقبة العينية ، فان كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع ، وان كان مفتوحا انفصل من مسام سطح القرنية ، واذا انفصل منه اتصل الهواء الواقف بين الرائى وبين المرئى ؟ وقد ذكرنا أن الشرط ليس الا هذا القدر ، وما ذكرتموه لايبطل هذا المذهب .

***

قـال الشـيخ : « فإن كان اذا خالط الهواء قلبله ، احال الهواء آلة الادراك ، كان يجب اذا كثر الناظرون ان يرى كل واحد منهم احسن مما لو انفرد ، لأن الهواء يكون اكمل انفعالا للكيفية المحتاج اليها فى ان يكون آلة »

التفسـير : اعلم : أن الدلائل الثلاثة التى تقدم ذكرها انما يمكن ايرادها على من يقول : شرط حصول الابصار أن يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى . وقد ذكرنا : أن المحققين من القائلين لا يقولون بذلك . فأما قول من يقول : شرط حصول الإبصار هو أن يخرج من العين شعاع ويتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، فتلك الامامـة الثلاثة لا يتوجه عليها البتة ، وأما الذى ذكره فى هذا الفصل فانما ذكره لابطال هذا المذهب . وتقريره : أن الشعاع الخارج من العين لو أحال هذا الهواء الى كيفية صالحة لأن يحصل عندها الابصار ، لكان كل ما كان الناظرون أكثر ، كان ذلك أقوى وأشد . وكان يجب أن يكون الابصار أكمل . ولما لم يكن كذلك ، علمنا : ان هذا المذهب باطل .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام فى غاية الضعف وبيانه من وجوه :

الأول : أن الهواء الذى يكون متصلا بالثقبة العينية التى فى عين « زيد » يستحيل أن تكون ذلك الهواء بعينه المتصل (١٧) بالثقبة العينية التى فى عين « عمرو » واذا كان كذلك فتأثير عين زيد فى جـزء من الهواء وتأثير عين « عمرو » فى جزء آخر من الهواء مغاير للاول ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر ، واذا كان الأمر كذلك فههنا لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون . فثبت : أن الذى قالوه باطل ضعيف .

الثانى : ان الانسان اذا نظر الى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظره الى ذلك السراج . وكل عاقل يعلم بالضرورة : أن الخط الشـعاعى الممتد من ناظره الى السراج مغاير للخط الشعاعى الممتد من ناظر غيره الى ذلك السراج ،

---

(١٧) متصلا : ص

فكيف يجوز العقل ههنا أن نقول : انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان ؟ فوجب أن يكون الفعل أقوى .

الثالث : هب أنه أجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون . لكن لم لا يجوز أن يقال : ان كل ما يمكن حصوله من ذلك الأثر ، فقد حصل بالمؤثر الواحد ، فلا جرم عند كثرة المؤثرين ، لم تظهر الزيادة فى الأثر .

***

قال الشيخ : « ولو كان الاحساس بملامسة الشعاع ، لكان المقدار يدرك كما هو . أما ان يكون . بالتادية الى الرطوبة الجليدية ، فنقول : انه يجب أن يكون الأبعد يرى أصغر . برهان ذلك : لتكون الرطوبة الجليدية دائرة (١٨) ر ، ح حول هـ . وليكن أ ب ج د مقدارين متساويين ، وابعدهما ح د وليكن هـ ل عمودا عليهما (١٩) ، ولنصل هـ ر ب ــ هـ ح أ ــ هـ ك ح ــ هـ ط ر فلانه مثلثا ب هـ ــ ح د هـ . كل واحد منهما متساوى الساقيين ، وقاعدتاهما متساويتان ، وارتفاع ح هـ أطول ، فزاوية ج هـ د اصغر من زاوية أ هـ ب وزاوية ح هـ د يوترها قوس ط ك وزاوية أ هـ ب يوترها قوس ر ح يكون قوس

---

(١٨) دائرة طر حول : ص ــ ر ، ح : عيون الحكمة

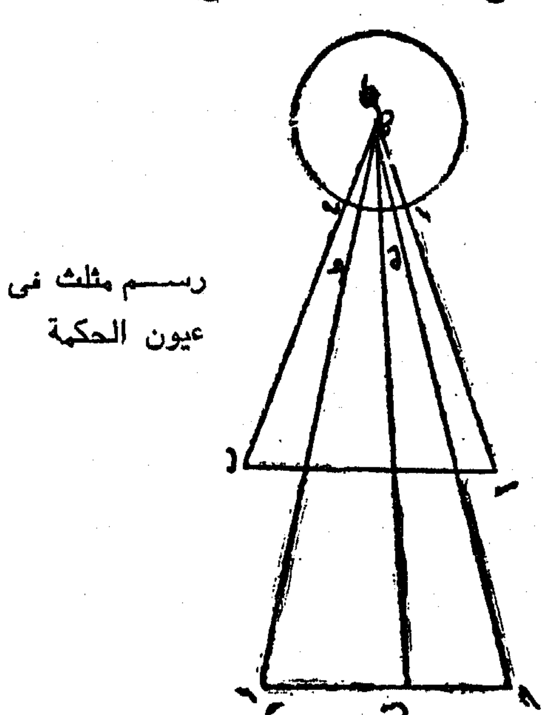
(١٩) عليهما جميعا : ع . وبقية النص فى عيون الحكمة هكذا : عليهما جميعا . ونصل هـ ح ، ب هـ ، را ، هـ ك ، ح هـ ، ط ء . فلأن مثلثى أ ب هـ ، هـ ح د متساويا الساقين ، وقاعدتاهما كل واحدة منهما متساويتان ، وارتفاع ح هـ د أطوال . فزاوية ح هـ د أصغر ، وزاوية ا هـ ب أعظم ، وزواية ح هـ د يتوترها قوس ط ك وزاوية ا هـ ب يوترها قوس ح ر ــ يكون قوس ح ر أكبر من قس ط ك وشبح أ ب يرتسم في ح د وشبح ح د يرتسم فى ط ك فاذن يرتسم فيه شبح الأبعد أصغر ، فهو اذن يرى باجزاء من الجليدية أقل . ومتى كان محل الشبح أصغر ، كان الشبح اصغر . والمرئى الحقيقى هو هذا الشبح . فاذن اذا كان الشبح يرد على البصر ، يجب أن يكون الأبعد شبحه =

ر ح اكبر من قوس ط ك وشبح ا ب يرتسم فى ر ح وشبح ح د يرتسم فى ط ك فاذن ما يرتسم فيه شبح الأبعد أصغر ، فهو اذن يرى باجزاءٌ من الجليدية أقل . ومتى كان محل الشبح أصغر ، كان الشبح اصغر . والمرئى الحقيقى هو هذا الشبح .

فثبت : أن صغر الزاوية تعين فى صغر الابصار ، حيث يكون الابصار بقبول الشبح لا بملاقاة الشعاع »



= أصغر ، فنرى أصغر . فاذن صغر الزاوية تعين فى صغر الابصار ، حيث يكون قبول الشبح ، لا مبلاقاة بالشعاع »



التفسير : اعلم : أن هذا الشكل ذكره « أوقليدس » فى كتابه « المناظر » والمراد منه : أنه لو كان الابصار سبب خروج الشعاع ، لم يكن بعد المرئى عن الرائى موجبا أن يرى بأصغر مما هو عليه . وأما ان كان سبب انطباع الشبح فى الجليدية ، فان بعد المرئى عن الرائى ، يوجب أن يرى أصغر مما عليه .

(أما) المقام الأول : فهو أنه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع عن الحدقة السليمة واتصاله بالهواء المتصل بالمرئى ، فهذا المعنى حاصل ، سواء كان قريبا أو بعيدا ، فوجب أن يرى المرئى كما هو من تفاوت سواء كان قريبا أو بعيدا . ولما لم يكن كذلك ، علمنا أن القول بالشعاع باطل .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : شرط حصول الابصار خروج الشعاع من الحدقة السليمة بشرط أن يكون على حد مخصوص من القرب والبعد ؟ فان كان متصلا بالرائى امتنعت رؤيته ، وان كان فى غاية البعد أيضا امتنعت رؤيته ، وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدقة رئى أعظم مما هو ، فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسواد ، وان كان فى غاية البعد ، رأيناها أصغر مما هو ، وان كان على الحد المعتدل رأيناها كما هو . فلم لا يجوز أن يكون خروج الشعاع من الحدقة السليمة شرطا لحصول الابصار على هذه الشرائط المخصوصة ؟ وهب أنا لا نعرف لذلك سببا لكن الاحتمال قائم .

وأما المقام الثانى : فهو أنه اذا كان الابصار سبب انطباع شبح المرئى فى نقطة الناظر ، فان المرئى بعيدا يوجب أن يرى صغيرا .

واعلم : أن « الشيخ » بين بهذا الشكل الهندسى أنه متى كان المرئى أبعد ، كان موضع الارتسام أصغر ، وهذا حق لا نزاع فيه . الا أن هذا الكلام انما يتم اذا ضممنا اليه مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل ما كان موضوع الارتسام أصغر ، وجب أن يرى المرئى أصغر .

و « الشيخ » لم يبين هذه البتة ، ولم يذكر فى تقريره شبهة فضلا عن حجة .

واقول : هذه المقدمة كاذبة ، ويدل عليها وجوه ثلاثة :

الأول : ان انطباع العظيم فى الصغير ، اما أن يكون ممتنعا أو لا يكون ، فان كان ممتنعا فقد بطل القول بأن الابصار لا يتم الا بالانطباع ، لأنا نرى نصف كرة العالم فكيف نعقل انطباع نصف كرة العالم فى الثقبة العينية ؟ وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ، أن تكون الصورة المرتسمة صغيرة .

الثانى : وهو أن المربع المتساوى الأضلاع المتساوى الزوايا يكون كل واحدة من زواياه قائمة ، والقطر يقطع هذا المربع بنصفين ، فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر ، يقطع (١٩) ويقسم كل واحدة منهما بنصفين متساويين . وأما المربع المستطيل المتساوى الزوايا ، فان القطر اذا قطعه بنصفين ، فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان بقسمين مختلفين . فالقسم الذى يوتره الضلع الأعظم يكون أعظم من نصف قائمة والقسم الذى يوتره الضلع الأقصر يكون أقل من نصف قائمة .

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : اذا نظرنا الى عمود قائم على الأرض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ، ونظر أيضا الى شخص انسان على بعد ذراعين ، وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على السطح الذى فرضنا أن ذلك العمود وذلك الانسان قائما عليه ، فانه ليس يرى ارتفاع العمود أصغر من ارتفاع قامة الانسان ، مع أن الزاوية التى بها يرى العمود المذكور ، نصف قائمة ، والزاوية التى بها يرى الانسان المذكور ، أعظم من نصف قائمة . فانه اذا كان البعد من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا ، وكان طول العمود أيضا عشرين ذراعا : كان المربع المتولد منها مربعا متساوى الأضلاع ، وكان الخط الذى يمر من عين الانسان الى رأس العمود : قطرا لذلك المربع ، وقاسما للزاوية القائمة بنصفين . فكان الانسان يرى من نصف قائمة . وأما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعين ، وكان طول الانسان أكثر من ذراعين : كان المربع الحاصل منهما مستطيلا ، وكان

(١٩) فانه يقطع : ص

الخط الخارج من العين بالشرط المذكور الى رأس الانسان : قاطعا لهذا المستطيل لا بنصفين ، ويكون الانسان يرى فى هذه الحالة أعظم من نصف قائمة . فثبت بهذا البرهان القاطع : انه لا يلزم من كون زاوية الابصار أصغر ، أن يرى المرئى أصغر ، ولا من كونها كبيرة أن يرى المرئى كبيرا .

الوجه الثالث فى بيان أنه لا يلزم من صغر زاوية الابصار أن يرى المرئى أصغر : انا اذا أدركنا شيئا على قرب نصف ذراع ، ثم تباعد عنا مقدار خمسة أذرع . فانه لا يتفاوت مقداره فى الادراك . مع أن التفاوت الواقع فى الزاوية كثير جدا . فلو كان التفاوت فى صغر الزاوية وكبرها هو الموجب لأن يرى الشىء أصغر مما كان ، لما كان الأمر على ما ذكرنا .

فثبت بهذه الدلائل الثلاثة : أنه لا يجوز أن يكون السبب فى أن يرى الشىء أصغر مما هو عليه فى نفسه : صغر الزاوية التى يحصل فيها الانطباع .

وهنا آخر الكلام فى الاستدلال على فساد القول بالشعاع .

واعلم : أنه لم يثبت بالبرهان القاطع : أن الابصار اما أن يكون بالانطباع أو بالشعاع . واذا لم يثبت هذا الحصر ، فحينئذ لا يلزم من بطلان القول بالشعاع أن يكون القول بالانطباع حقا . فهب أن القول بالشعاع باطل ، لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع — على مذهب « الشيخ » —

واعلم : أن القائلين بالشعاع احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه :

الحجة الأولى : هى أن بديهة العقل حاكمة بأن انطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال عقلا . ونحن اذا فتحنا العين فانا نبصر نصف العالم . فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع ، لزم أن تنطبع صورة نصف كرة العالم فى نقطة الناظر . وذلك لا يقوله عاقل . والعجب : أن أصحاب الانطباع شنعوا على أصحاب الشعاع . وقالوا : كيف يعقل أن يخرج من نقطه الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم ؟ وهذا القول

لعمرى وإن كان مستبعدا ، الا أن قول أصحاب الانطباع أظهر فسادا لأنه لا يبعد أن يخرج من العين جسم شعاعى صغير لم يعظم حجمه فى الخارج . لا سيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف .

وأما صورة نصف العالم لو حصلت فى نقطة الناظر ، فاما أن يبقى على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول أو لا يبقى عليه . فان كان الأول لزم أن يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه صغيرا . وذلك لا يقوله عاقل . وان كان الثانى فحينئذ وجب أن لا يرى عظيما . لأن هذه الصورة اذا كانت لا ترى الا عند الانطباع وهى عند الانطباع تصير صغيرة ، لزم أن يقال : انها البتة لا ترى عظيمة . فيلزم أن لا ترى الأشياء العظيمة . وذلك مكابرة .

الحجة الثانية : انا نرى بالبصر أن هذا الشيء قريب منا . وذلك بعيد . ولا معنى للقرب والبعد الا مقادير الأبعاد الحاصلة بين الرائى وبين المرئى . ولو كان الادراك عبارة عن الانطباع ؛ لما أدركنا هذه الأبعاد ، ووجب أن ترتسم فى العين هذه الأبعاد . الا أن ذلك محال لوجهين :

الأول : انا نرى البعد الذى طوله ألف ذراع . فلو ارتسم ذلك فى العين لزم أن يقال : حصل امتداد بقدر ألف ذراع فى العين . وذلك باطل . لأنه ليس للعين امتداد بقدر أصبع .

والثانى : ان العين لها فى ذاتها امتداد . فلو حصل فيها امتداد آخر عند ادراك القرب والبعد ، لزم اجتماع بعدين فى مادة واحدة . وهذا محال عندهم . وعليه بنوا ابطال القول بالخلاء .

الحجة الثالثة : الرطوبة الجليدية اما أن تكون ملونة أو غير ملونة . لا جائز أن تكون ملونة لوجهين :

الأول : انه لو كانت ملونة لوجب أن ترسم الصورة فى ظاهرها ، وأن لا تتأدى من ظاهرها الى ما وراءها . ولو جاز ذلك لوجب أن يرى المرئى شيئين ، لأنه حصل منه فى العين شبحان .

والثاني : ان الجليدية لو كانت ملونة . فان كان لون المرئي بخلاف لون الجليدية وجب أن يرى المرئي على لون ممتزج من لون الجليدية ومن لون الخاص له . الا نرى انا اذا نظرنا الى الخضرة الشديدة نظرا كثيرا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الأبيض فانا نراه على لون ممتزج من البياض والخضرة . وما ذاك الا أن الجليدية اذا نظرت الى الخضرة ، فانها تكيفت بلون الخضرة . فلما نظرت الى الأبيض امتزج هذان اللونان . فكذا فيما ذكرناه .

فأما ان لم تكن الجليدية ملونة ، امتنع ارتسام اشباح الأشياء فيها ، كالهواء فانه لما كان شفافا خاليا عن الألوان ، لا جرم امتنع ارتسام الأشباح فيها .

الحجة الرابعة : لو ارتسم الشبح فى الجليدية ، لكان موضع الارتسام منها موضعا متعينا . ولو كان كذلك ، لكان كل من نظر الى الجليدية ، فانه يرى ذلك الشبح فى موضع عين ، ولامتنع أن يختلف موضع ذلك الشبح باختلافات مقامات الناظرين ، لكنها تختلف باختلاف مقامات الناظرين . فعلمنا : أنه ليس هناك صورة مرتسمة فى الحقيقة .

فهذه كلمات الفريقين فى هذا الباب .

وأما الحق الذى اخترناه ، فقد ذكرناه فى كتاب « الملخص » فليرجع اليه . وهنا آخر الكلام فى الحواس الظاهرة .

الفصل الرابع عشر

فى

الحواس الباطنة

قال الشيخ : « وأما القوة (١) المدركة فى الباطن فمنها القوة التى ينبعث منها قوى الحواس الظاهرة ، وتجتمع بتاديها اليها : وتسمى الحس المشترك . ولولاها لما كان اذا احسسنا بلون العسل ابصار ، أن نحكم بانه حلو ، وان لم نحس (٢) فى الوقت حلاوة »

التفسير : أنه يجب علينا : أن نذكر ضابطا لهذه القوى الباطنة ، ثم نشتغل بعده بتفسير كلام « الشيخ » وتقريره . فنقول : الادراكات اما كلية واما جزئية . أما الادراكات الكلية فهى للنفس ، وأما الادراكات الجزئية فهى اما للحواس الظاهرة — وقد تكلمنا فيها ، وأما للحواس الباطنة . ونقول : هذه الحواس الباطنة اما أن تكون مدركة أو متصرفة . والمدركة اما أن تكون مدركة للصور أو للمعانى . أما المدركة للمعانى القائمة بالأمور المحسوسة بالحواس الظاهرة ، فهى المسمى بالحس وخزانته هى الخيال . وأما المدركة للمعانى القائمة بالأمور المحسوسة — مثل كون هذا الشخص عدوا وذلك الشخص جنيا — فهى الوهم ، وخزانته الذاكرة . وأما المتصرفة فهى القوة المفكرة .

وهذا هو الكلام فى تعريف هذه الحواس الباطنة على سبيل الاختصار .

ثم نقول : احتج « الشيخ » على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : اذا رأينا لون العسل حكمنا أنه حلو . والحاكم بشىء لابد وأن يكون مدركا لكل واحد من الأمرين ، بناء على أن التصديق

---

(١) القوة : ص — القوى : ع

(٢) نجد : ص — نحس : ع

مسبوق بتصور الطرفين .

فوجب القول باثبات قوة واحدة مدركة مشتركة لجميع الأمور المحسوسة بالحواس الخمس . ومعلوم أن شيئا من الحواس الخمس ليس كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك هو جوهر النفس ، لأنه (اذا) ثبت أن كون النفس جوهر مجرد ، ، وثبت أن الجوهر المجرد لا يدرك الجزئيات ، ينتج : أن النفس لا تدرك هذه المحسوسات . فلابد من قوة أخرى جسمانية لتكون مدركة لجميع هذه المحسوسات . وتلك القوة هي التي سميناها بالحس المشترك . فهذا تقرير هذه الحجة .

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه باطل لوجهين :

الأول : انه كما يمكنا أن نقول : هذا الملون يجب أن يكون طعمه كذا كذا . أيضا يمكننا أن نقول : ان هذا الشخص انسان ، وليس بفرس . فاما أن لا يلزم من القاضي على الشيئين أن يحضره المقضى عليهما ، أو يلزم ذلك . فان كان لا يلزم فقد سقط دليلكم ، وأن كان يلزم فحينئذ الحاكم على الشخص بأنه انسان يجب أن يكون مدركا لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص ، وللانسان من حيث انه انسان فيكون الشيء الواحد مدركا للكلي والجزئي . لكن المدرك للكلي هو النفس ، فيلزمه أن يكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس . واذا كان الأمر كذلك ، كانت النفس مدركة للجزئيات . وأنتم انما حكمتم باثبات هذه القوة بناء على أن النفس لا يمكنها أن تدرك الجزئيات . واذا ثبت فساد هذه المقدمة ، فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذي ذكرتموه . وهذا البيان يدل على أن الدليل الذي ذكرتموه باطل .

الثاني : لم لا يجوز أن يقال : المدرك لهذه المحسوسات هو الحواس الظاهرة ، والحاكم على هذا الملون بأنه هو هذا المطعوم هو القوة المفكرة التي هي المتصرفة في الصور والمعاني بالتحليل والتركيب ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك .

ثم نقول : الذي يدل على فساد القول بالحس المشترك وجوه :

الحجة الأولى : انا اذا رأينا المرئيات بالقوة الباصرة ، وسمعنا المسموعات بالقوة السامعة ، وكذا القول فى سائر المحسوسات ، ثم انا أحسسنا بكل هذه المحسوسات مرة أخرى بهذا الحس المشترك ، فحينئذ كنا قد أحسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرة بالحس الظاهر ، ومرة أخرى بالحس المشترك . لكنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا : انا رأينا « زيدا » فانا ما رأيناه فى الحالة الواحدة الا مرة واحدة ، وان القول بهذا التعدد مما يأباه صريح العقل .

الحجة الثانية : ان هذه القوة الواحدة لو اجتمعت فيها هذه الادراكات . ثم قلنا :

ان هذه القوة موجودة فى مقدم الدماغ ، لزمنا ان نقول : انا اذا لمسنا باليد ، وأدركنا حرارة ، فانا نجد ذلك اللمس حاصلا فى مقدم الدماغ . واذا ذقنا بالفم شيئا ، فانا نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ ، لكنا نعلم بالضرورة أنا نجد ذلك اللمس باليد ، لا بمدقم الدماغ ، ومدرك ذلك الذوق باللسان لا بمقدم الدماغ ، فكان قولهم على خلاف العقل .

الحجة الثالثة : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فالقوة الواحدة لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك . فالقوة الباصرة يمتنع أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو الابصار — والقوة السامعة يمتنع أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو السماع — واذا عرفت هذا فنقول : انهم زعموا أن هذه القوة المسماة بالحس المشترك تقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع أنواع الادراكات . وذلك يبطل ما قالوه من أن القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد .

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب .

أما قوله « فمنها القوة التى تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة ، وتجتمع بتأديها اليها وتسمى الحس المشترك » فاعلم : ان هذه العبارة كأنها مختلفة . وأظن أن العبارة الصحيحة أن يقال : فمنها القوة التى تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع فى تأديتها محسوساتها اليها

وتسمى الحس المشترك . وذلك أن الحواس الظاهرة كلها منبعثة ومتشعبة من هذه القوة المسماة بالحس المشترك . ومعنى هذا الانبعاث : هو انها بأسرها اذا أدركت محسوساتها ، أدت تلك المحسوسات الى هذه القوة المسماة بالحس المشترك ، حتى أنها تحكم على هذا الملون بأنه هو ذلك المطعوم . وكان هذه الحواس الظاهرة انما كانت لأجل أن تكون خوادم لهذا الحس المشترك ، وانما تستعد بأعمالها وأفعالها خدمة له وذلك هو المراد من الانبعاث . فلهذا السبب سموا هذه القوة بأنها مجمع الحواس الظاهرة .

ثم ههنا بحث آخر وهو : أن ادراك الماهيات من باب الانفعال ، فانه لا معنى للتصور الا حصول صور الماهيات فى القوة المدركة ، وأما الحكم على هذا بانه ذاك أو ليس ذاك ، فهو من باب الفعل . وعندهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد . وعلى هذا القانون . وجب أن لا تكون القوة الحاكمة على هذا الملون بانه هو ذلك المطعوم ، مدركة لا لهذا اللون ولا لهذا المطعم . والا فقد صدر عن القوة الواحدة فعل وانفعال معا . وذلك غير جائز . ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركا للمحكوم عليه . فليت شعرى لم يحكم بشىء غير معلوم على شىء غير معلوم ؟ **وأيضا** : فبتقدير صحة هذا الكلام ، يبطل قوله : القاضى الشيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما . وأما ان قلنا : بأن هذه القوة الواحدة تدرك هذه الماهيات وتحكم عليها ، فحينئذ قد جوزوا صدور الآثار المختلفة عن القوة الواحدة ، فلم لا يجوزون أن تكون القوة الواحدة هى المدركة للصور ، فهى المدركة للمعانى وهى المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب . وعلى هذا التقدير تصير القوى الخمس الباطنة قوة واحدة ، ويبطل كلامهم بالكلية .

وأما بقية الألفاظ فظاهر .

***

قال الشيخ : « وهذا الحس المشترك تقترن به قوة تحفظ ما تؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات ، حتى اذا غابت عن الحس

بقيت فيه بعد غيبتها . وهذا يسمى الخيال والمصورة . وعضوها مقدم الدماغ »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

انه لما أثبت الحس المشترك ، أثبت له خزانة . وذلك لأنا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه ، فانه تبقى صورته فى الخيال بدليل : انا اذا شاهدناه مرة أخرى ، حكمنا بأن هذا الذى نشاهده هو الذى شاهدناه قبل ذلك . ولولا أن صورته كانت محفوظة عندنا ، والا لما قدرنا على أن نحكم بأن هذا المشاهد هو الذى كان مشاهدا قبل ذلك .

واحتج « الشيخ » فى سائر كتبه على أن هذه الحافظة غير تلك القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : الحس المشترك لها قوة أخذ هذه الصورة . وهذا الخيال له قوة حفظها . والحفظ لا يحصل بالشيء الذى يحصل به القبول . بدليل : أن (٣) الذى ليس له قوة أخذ الصورة ، والذى ليس له قوة حفظها . وهذا الوجه ضعيف . لأن هذا الذى يحفظ . هل قبل أم لا ؟ فان كان قبل ، فقد سلمتم أن القوة الواحدة قد حصل بها القبول والحفظ معا . وحينئذ قولكم : الحفظ يحصل بما لا يحصل به القبول يكون باطلا . وان كان ما قبل ، فهذا محال . لأنه لما لم يقبل تلك الصورة ، فكيف يحفظها ؟ وذلك معلوم بالضرورة . ثم نقول : الذى يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه :

الحجة الأولى : ان الجزء الدماغى الذى يقال : ان هذه القوة حالة فيه : شيء صغير جدا فى الحجمية . ثم انا نتخيل صور البحار والجبال والسموات والأرض . ومن المعلوم بالبديهة أن ارتسام الصور العظيمة فى المحل الصغير محال .

الحجة الثانية : هى أن الصور الكثيرة اذا ارتسمت فى هذا المحل

---

(٣) بدليل أن الماله قوة أخذ الصورة ، وليس له قوة حفظها : ص

الصغير ، فحينئذ يلزم وقوع النفوس بعضها على بعض ، فوجب أن يختل الكل .

هذا اذا قلنا : ان تلك النفوس حصلت فيه . وان قلنا : انها ما حصلت فيه ، كان ذلك قولا بأن هذه الصورة غير مرتسمة فيه .

الحجة الثالثة : ان مذهب « الشيخ » انه لا معنى للادراك الا حضور صورة المدرك فى المدرك . فلما قال : هذه الصور حاضرة فى هذه القوة ، مع أن هذه القوة ما أدركتها ، فحينئذ يلزم أن يكون هذا الحضور . وذلك يناقض قوله انه لا معنى للادراك الا مجرد الحضور .

المسألة الثانية

اما قوله : « وعضوها مقدم الدماغ » فمعناه : العضو الحامل للقوة المسماة بالحس المشترك . والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ . والدليل عليه : انه متى وقعت الآفة فى هذا العضو ، اختلت أفعال هذه القوة .

ولقائل ان يقول : هنا سؤالان :

السؤال الأول : ان بتقدير أن يكون هذا العضو آلة لهذا الفعل ، لا محلا للقوة الفاعلة لهذا الفعل ، فانه يلزم من وقوع الآفة فى هذا العضو ، وقوع الآفة فى هذا الفعل . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على كون هذه القوة حالة فى هذا العضو .

السؤال الثانى : ان محل هاتين القوتين اما أن يكون جزءا من الدماغ ، أو جزءين . والأول باطل . والا لكانت الصورة الحاضرة عند احدى القوتين ، تكون حاضرة عند القوى الأخرى ، وحينئذ يلزم ان يقال : متى كانت هذه الصورة حاضرة عند الخيال ، أن يكون الحس المشترك مدركا لها ، ومتى لم يكن الحس المشترك مدركا ، وجب أن لا تكون تلك الصورة حاضرة عند الخيال . وكلا القولين باطل . والثانى أيضا باطل . والا لزم جواز أن يختل أحد الفعلين مع بقاء الثانى على السلامه — كما فى سائر القوى — معلوم ان ذلك باطل .

***

قال الشيخ : « وههنا قوة أخرى فى الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس . مثل القوة فى الشاة التى تدرك من الذئب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فان الحس ليس يؤدى الا الشكل واللون . فأما أن هذا ضار أو صديق أو عدو أو متفور عنه ، فتدركها قوة أخرى تسمى وهما »

التفسير : لما أثبت القوة الباطنة المدركة لصور المحسوسات . وهى الحس المشترك ، وأثبت خزانتها ، وهى الخيال ، شرع الآن فى اثبات القوة الباطنة المدركة لمعانى المحسوسات . وهى المسماة بالوهم . وتقريره : أن كون هذا الشخص صديقا أو كون ذلك عدوا : معنيان مضافان الى هذين الشخصين . ولا شك أن الحس لا يدركهما . فلابد من اثبات قوة أخرى تدركهما . وهى المسماة بالوهم .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور ، وهذه المعانى . ولا يمكنكم أن تبطلوا هذا الاحتمال الا بالبناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد أبطلناه . **ثم نقول :** الدليل على أن المدرك لهذه المعانى هو المدرك لتلك الصور : انا اذا قلنا : أن هذا الشخص المحسوس عدو ، فقد حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوا . والحاكم بشىء على شىء لابد وأن يكون متصورا لكليهما . فثبت : أنه لابد من الاعتراف بشىء واحد ، يكون ذلك الشىء بعينه مدركا للصور والمعانى . وهو المطلوب .

***

قال الشيخ : « وكما أن للحس خزانة هى المصورة . فكذلك للوهم خزانته تسمى الحافظة والذاكرة . وعضو هذه الخزانة مؤخر الدماغ »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

كما أثبت للحس الباطن المدرك لصور المحسوسات خزانة — وهى الخيال — كذلك أثبت لهذا الحس الباطن الذى سماه بالوهم خزانة

ـ وهى التى تحفظ هذه ـ والكلام فيه عين ما تقدم . فان هذا الذي يحفظ هذه المعانى ، ان كان لم يقبلها ، فكيف يحفظها ؟ وان كان قد قبلها ، كان اعترافا بأن الشىء الواحد قد يكون قابلا حافظا معا . وحينئذ يبطل قولهم : انه لابد من اثبات قوتين لهذين الفعلين .

المسألة الثانية

ذكر فى كثير من كتبه : أن الأولى أن يقال : الحافظة لهذه المعانى غير الذاكرة المسترجعة . كيف لا نقول ذلك ، والحفظ امساك ، والاسترجاع فعل ، والقوة الواحدة لا تفى بنوعين مختلفين من الفعل ؟ وقال : الأليق بقولنا (٤) الواحد لا يصدر عنه الا لواحد ، ليس الا ذلك (وقال) ان تذكر النسيان عجيب جدا . وذلك لأن الانسان حال ما يتذكر الشىء الذى نسيه ، اما أن يقصد ذكره بعينه أو لا يقصده بعينه . فان قصده بذكره بعينه ، فهو عالم به بعينه . لأن القصد الى الشىء المعين حال الغفلة عنه بعينه محال . واذا كان عالما به بعينه ، امتنع أن يتذكره . لأن التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به . فانه لو كان العلم حاصلا كان بذكره طلبا لتحصيل الحاصل . وهو محال .

وأما ان لم يقصده بذكره بعينه ، بل قصد تذكر شيء . أى شىء كان ، فلم حصل ذكر هذا المنسى دون سائر المنسيات ؟ فثبت : ان أمر التذكر عجيب .

***

قال الشيخ : ((وهنا قوة تفعل فى الخيالات تركيبا وتفصيلا ، تجمع بين بعضها وبعض ، وتفرق بين بعضها وبعض . وكذلك تجمع بينها وبين المعانى التى فى الذكر . وتفرق هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة . وعضوها الدودة التى فى وسط الدماغ))

التفسير : ههنا مسائل :

---

(٤) بقوله : ص

المسألة الأولى

لما أثبت القوة الباطنة المدركة لمعانى المحسوسات ، شرع الآن فى القوة المصورة . وتقريره : أنه يمكننا أن نركب بعض الصور الخيالية مع بعض ، كما اذا تخيلنا جبلا من ياقوت ، وبحرا من زئبق ، وانسانا له ألف ألف رأس . ويمكننا أن نركب هذه الصور الخيالية بهذه المعانى الوهمية . كما اذا حكمنا بأن هـذا الشخص صـديق ، وهذا عدو ، فاثبات (٥) هذا التركيب وهـذا التحليل فعل . وأما ادراك الماهيات فانه انفعال والقوة الواحدة لا تكون فاعلة ومنفعلة معا . ولما كانت تلك القوى كلها منفعلة ، وجب أن تكون هذه القوة الفاعلة مغايرة لتلك القوة المنفعلة التى هى القوة المدركة . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجهين :

الأول : هذه القوة التى تتصرف فى الصـور الجزئية والمعانى الجزئية . هل تدركهما ؟ فان كانت تدركهما فقد اعترفتم بأن القوة الواحدة لا يمتنع أن تكون مدركة متصرفة معا . وحينئذ يسقط دليلكم . وان كانت لا تدركهما فمن لا يدرك شيئا كيف يمكن أن يتصرف فيه ؟ وليت شعرى كيف غفل هؤلاء القوم عن أمثال هذه السؤالات الظاهرة الجلية القريبة من كل عاقل .

الوجه الثانى (٦) ان المدرك للتصورات الكلية والتصديقات الكلية ، ليس الا النفس . والنفس جوهر مجرد واحد ، ليس فيه أجزاء ولا أبعاض ، حتى يقال : صاحب التصورات شىء ، وصاحب التصديقات شىء آخر .

واذا ثبت هذا فنقول : التصورات ادراكات . وأما التصـديقات فهى عبارة عن تركيب تلك التصـورات وتحليلها . ثم ان هذين الأمرين يستقل بهما جوهر النفس من غير تمـديد القوى والأجزاء فيه . واذا جاز ذلك فى الكليات ، فلم لا يجوز مثله فى الجزئيات ؟

(٥) فاذا ثبت : ص

(٦) السؤال الثانى : ص

المسألة الثانية

زعم : أن هـذه القوة اذا اسـتعملها العقل سميت مفكرة ، وان استعملها الوهم سميت متخيلة . **وههنا بحثان :**

البحث الأول : ان العقل اما أن يمكنه ادراك هذه الصور الجزئية والمعانى الجزئية ، أو لا يمكنه ادراكهما . فان أمكنه ادراكها فنقول : لعل المدرك لها هو العقل . لا هذه القـوى التى أثبتوها . وعلى هـذا التقدير لا يمكنكم اقامة الدلالة عـلى اثبات هذه القوى . وان كان لا يمكنه ادراكها ، فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات . فكيف يمكنه استعمال هذه القوة المفكرة فى تلك الأمور مع كونه غافلا عنها بالكلية ؟

البحث الثانى : هو أن قولكم : انه اذا استعملها الوهم سـميت متخيلة . اعتراف منكم بأن الوهم يستعملها . واستعمال الوهم لها فعل ، وكون الفعل مدركا لتلك المعانى الجزئية انفعال . وحينئذ فقد سلمتم أن الوهم مبدأ الفعل والانفعال معا . واذا كان كذلك . فلم لا يجوز أن يكون المقوى لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط ، من غير حاجة الى اثبات هذه القوة ؟

المسألة الثالثة
فى
بيان قوله « وعضوها الدودة التى فى وسط الدماغ »

فنقول : أما الدودة فضـفتها مذكورة فى كتاب « التشريح » وانما عرفوا أن هذه القوة هناك لأنه متى حصلت الآفة فى هذا الموضع ، اختل فعل هذه القوى . وقد تقدم الاستدلال على هذا الكلام .

***

قـال الشـيخ : « فهذه هى القوة التى فى باطن الحيوان . اعنى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة »

التفسـير : الكلام على الدلائل التى تمسك بها فى إثبات هذه القوى .

الا أنى أزيد هنا سؤالا آخر فأقول : صور المحسوسات كما يمكن ادراكها على وجه جزئى ، فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلى . **وأيضا** : المعانى الجزئية القائمة بهذه الأشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئى ، فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلى . **وأيضا** : التفكر وهو عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصوله فى الجزئيات ، فقد يعقل حصوله أيضا فى الجزئيات . وان جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت : أن ادراك الملائم وادراك المعانى ، كما يعقل حصولها فى الجزئيات ، فقد يعقل حصولها أيضا فى الكليات . فان لم يمتنع اسناد هذه الأمور الثلاثة الى قوة واحدة ، فلم لا يحكم « الشيخ » باسناد هذه الأمور الثلاثة فى الجزئيات الى قوة واحدة ؟ وان امتنع اسنادها الى قوة واحدة ، فكيف يحكم باسنادها فى الكليات الى جوهر النفس ؟ مع أنه فى ذاته شىء واحد ليس فيه تركيب البتة . فثبت : أن هذا الكلام مختل .

***

قال الشيخ : « والحس المشترك غير الخيال . لأن الحافظ غير القابل والحفظ فى كل شىء بقوة غير قوة القبول . ولو كان الحفظ لقوة القبول ، لكان الماء يحفظ الأشكال كما يقبلها ، بل للماء قوة قابلة وليس له قوة حافظة »

التفسير : هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه . **وأيضا** : فهو قد ذكر ههنا أن الماء له قوة القبول ، وليس له قوة الحفظ . فنقول : ان اثبات الدعوى الكلية ، بذكر المثال الواحد لا تثبت ، فلا يلزم من كون الأمر كذلك فى الماء ، أن يكون الأمر كذلك فى سائر المواضع . وأما ترك المثال ورجع الى الدليل العام — وهو أن القبول أمران مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة واحدة — كان الكلام ما ذكرنا (وهو) أن الشىء (الذى) يحكم عليه بكونه حافظا ، لابد وأن يحكم عليه بأنه قابل . لأن الذى لا يقبل كيف يحفظ ؟ وحينئذ يلزم القطع بأن الشىء الواحد محكوم عليه بكونه قابلا وحافظا ، ويلزم منه سقوط هذه الحجة بالكلية .

قـال الشـيخ : « وقوة المتحصلة المتخيلة خاصيتها دوام الحركة ، ما لم يغلب وحركتها محاكاة الأشياء بأشباهها وأضدادها . فتارة تحكى المزاج كمن يغلب عليه السوداء فتخيل صورا سودا ، ومحاكاة أفكـار سبقت ، أو محاكاة أفكار وجبت »

التفسـير : المراد منه : أن من خواص القوة المتخيلة تشبيهه الشيء بشبهه أو بضده . أما التشبيه بالشبيه ، فلأن الرجل اذا استولى عـلى مزاجه الخلط السوداوى ، فانه يرى فى منامه الصور السـود .

وأما التشـبيه بالضـد فكما قال فى بعض المنامات : انها تعبر بأضدادها .

وهنا آخر الكلام فى القوى الباطنة المدركة .

الفصل الخامس عشر

فى

القوى المحركة الحيوانية

قــال الشيخ : « واما القوة المحركة فهى مبدأ انتقال الأعضاء بتوسط العضل والعصب بالارادة »

التفسير : اعلم : ان قوله « القوة المحركة هى مبدأ انتقال الأعضاء » ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ . فانه أبدل القوة بالمبدأ ، والمحــركة بكونها مؤثرة فى انتقال الأعضاء . ليس فيه الا تبدل لفظ بلفظ .

وأما قوله « بتوسط العضل » فالمراد منه : ما ثبت فى علم الطب (وهو) أن الحامل لقوة الحس والحركة انما ينفذ فى العصب النابت من الدماغ ، والعصب النابت من النخاع . بدليل : انا اذا ربطنا العصبة ربطا قويا فكل ما فوق موضع الربط مما يلى جانب الدماغ والنخـاع ، فانه يبقى فيه الحس والحركة ، وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلى الجانب الآخر ، فانه يبطل عنه الحس والحركة . وذلك يدل على أن قوة الحس والحركة انما تصل الى الأعضاء بواسطة أجسام روحانية نافذة من الدماغ أو النخاع فى شظايا الأعصاب الى جملة الأعضاء واما العضل وصفاتها وأحوالها مذكورة فى كتاب « التشريح »

قــال الشيخ : « وله أعوان أولى وثانية . فالعون الأول هو المدركة . اما المتخيلة واما العاقلة . والعونان الأخريان قوى النزوع الى المـدرك اما نزاعا نحــو جذب ، أو نزاعا نحــو دفع ، فالنزاع نحــو الجذب هو التخيل او المظنون نافعا وملائما وهذه القوى تسمى شهوانية . والنزاع نحو الدفع هو التخيل ، ضار أو غير ملائم على سبيل الغلبة . وهما مبدأ استكمال القوة المحركة فى الحيوان الغير ناطق ، والحيوان الناطق من

حيث هو ناطق . فاحدى القوتين لدفع الضار ، والثانية لجذب الضرورى والنافع »

التفسـير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

اعلم : أن الحركة الاختيارية لها مبادىء مرتبة بعضها على بعض فى أربع مراتب :

فالمرتبة الأولى — وهى أبعد المراتب — هى أن يعتقد الحيوان كون الفعل الفلانى مشتملا على ما يميل الطبع اليه ، أو على ما ينفر الطبع عنه ، أو لا يعتقد فيه واحدا من هذين الأمرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا حقيقيا علميا ، وقد يكون اعتقادا ظنيا ، وقد يكون محض الاعتقاد العارى عن سبب يوجبه . بل هو محض اعتقاد حصل فى الذهن لا لموجب .

واعلم : أنه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا أو ضارا ، لم يقـدم الحيوان على الفعل والترك . وانما سمى الفعل الحيوانى فعلا اختياريا ؛ لأن الاختيار عبارة عن طلب الحيز . وهذا اشارة الى ما ذكرناه . فاذا لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارا أو لا اعتقاد كونه نافعا ، امتنع الاقدام على الجذب أو الدفع . بلى يبقى على الحال الموجودة ، فهذه هى المرتبة الأولى .

وأما المرتبة الثانية : فهى أنه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ، ترتب عليه حصول ميل الى الجذب . واذا حصل اعتقاد كونه ضـارا ، ترتب عليه حصول ميل الى الدفع . والميل الى الجذب يسمى الشهوة ، والميل الى الدفع (يسمى) بالغضب . وهذه هى المرتبة الثانية .

وأما المرتبة الثالثة : فقد ذكر فى « الاشارات » : أنه عند حصول الشهوة يحصل اجماع على الفعل وعند حصول الغضب يحصل اجمـاع على الدفع . وهذه المرتبة لم تذكر ههنا وهذا هو الأصوب . وذلك لأنه لا معنى للميول الى الجذب الا الاجماع على الجذب ، ولا معنى للميل الى الدفع الا الاجماع على الترك .

وأما المرتبة الرابعة : وهى فى الحقيقة المرتبة الثالثة — فهى أنه اذا حصل الميل الجازم فى الجذب أو الدفع ، انضاف ذلك الميل الجازم الى القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات ، فيصير المجموع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات : موجبا لحصول الفعل . واذا عرفت ما ذكرناه ، سهل عليك الوقوف على عبارات الكتاب .

وقوله : « النزاع نحو الجذب هو المتخيل أو المظنون نافعا أو ملائما » مشعر بالفرق بين النافع وبين الملائم . فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته ، والملائم ما يكون مطلوبا لذاته .

المسألة الثانية

اعلم : ان الذى يتحرك بالاختيار هو الذى يقصد الى أن يفعل الفعل المعين ، والقاصد الى الفعل المعين لابد وأن يكون عالما بماهية ذلك الفعل المعين لأن القصد الى الشيء الذى لا يكون متصورا : محال : أن الذى يكون متحركا بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه مدركا لماهية ذلك الفعل . فثبت : أن المدرك والمحرك لابد وأن يكون واحدا .

ومذهب « الشيخ » أن القوة المدركة محل ، والقوة المحركة فى محل آخر . وذلك باطل قطعا .

***

قـــال الشـــيخ : « فهذه هى القوة المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هى حيوانات كاملة »

التفســـير : ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القـــوى الموصوفة المذكورة ، فان كثيرا منها يكون خاليا عن كثير منها . فأما الحيوان يكون موصوفا بها بأسرها ، فانه يكون بالغا فى المرتبة الحيوانية التى أقصى الكمال .

قـــال الشـــيخ : « وكلها كمالات أجسام على سبيل تصور تلك الأجسام بها »

التفسير : المراد : أن هذه القوى المدركة والقوة المحركة التى عددناها ، فانها كلها جسمانية بمعنى أنها حالة فى البدن . وأما جوهر النفس . فانه غير موصوف بشىء من هذه القوى . والذى نختاره ونقول به : ان جميع هذه القوى والمبادىء (التى هى) صفات حاصلة لجوهر النفس ، هى (١) الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة بأسرها .

***

قال الشيخ : « ولذلك لا تتم أفعالها الا باجسام ، وتختلف بحسب الأجسام »

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » استدل على أن هذه القوى جسمانية بأن قال : هذه القوى لا تتم أفعالها الا بالأجسام ، وتختلف بحسب اختلاف الأجسام .

وهذه مقدمة واحدة . ولابد وأن نضم اليها مقدمة ثانية — هى كبرى القياس — وهى أن يقال : وكل قوة لا يتم فعلها الا بأجسام وتختلف بحسب اختلاف الأجسام ، فانها تكون قوة جسمانية ، وحينئذ ينتج هذا القياس : ان هذه القوى قوى جسمانية .

***

قال الشيخ : « أما المدركة فيعرض لها اذا انفعلت آلتها ، بأن لا تدرك ، أو تدرك قليلا ، أو تدرك لا على ما ينبغى . كما أن البصر اما أن لا يرى أو يرى رؤية ضعيفة ، أو يرى غير الموجود (موجودا) أو على خلاف ما عليه الوجود بحسب انفعال الآلة »

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » لما ادعى أن هذه القوى لا تتم أفعالها الا بالأجسام ، وتختلف أحوالها بحسب اختلاف الأجسام ، أخذ يحتج عليه من وجوه :

الحجة الأولى : هذا الكلام وتقريره : أن دخول الآفة على الأفعال الصادرة عن القوى تكون على ثلاثة أوجه : التشوش والنقصان والبطلان

---

(١) فانها هى : ص

أما التشوش فيكون بسبب الحر ، وأما النقصان والبطلان فقد تكون بسبب البرد . وجميع هذه القوى المذكورة يحصل فيها هذه الأقسام الثلاثة . وذلك أن البصر اما أن لا يرى . وذلك هو البطـــلان ، أو يرى رؤية ضعيفة . وذلك هو النقصان ، أو يرى الشيء على خلاف ما هو عليه . وذلك هو التشوش . وكذا القول في سائر الحواس الخمس الظاهرة ، وفي الخمس الباطنة . فثبت : أن أفعال هذه القوى لا تتم الا بالأجسام ، وأنه متى تغيرت تلك الأجسام عن أمزجتها الموافقة لتلك الأفعال ، فـــان تلك الأفعال تختل أيضا . اما بالتشوش أو النقصان أو البطلان .

ولقائل أن يقول : ان هذا لا يدل على كون هذه القوى جسمانية في ذواتها ، لأنه من المحتمل أن تكون هذه الأجسام آلات للنفس في هـــذه الأفعال فان عنـــد اختلاف هـــذه الأجســـام تختل الافعال ، لاجل اختلاف تلك الآلات »

***

قـــال الشـــيخ : « ويعرض لها انها لا تحس بالكيفية التى من آلتها ، اذ لا آلة لها الى آلتها . وانما تدرك بالآلة ويعرض لها أن لا تدرك فعلها . لأنه لا آلة لها الى فعلها ، ويعرض لها أن لا تدرك ذاتها ، لأنها لا آلة لها الى ذاتها »

التفســـير : هذه هي الحجة الثانية على أن هذه القوى لا تتم افعالها الا بالأجسام . وتقريره : ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها . وهذا يدل على أن ادراكها للأشياء موقوف على الآلة ، فلما امتنع أن يتوسط بينها وبين آلتها آلة ، وامتنع عليها أن تتوسط بينها وبين ادراكها آلة ، وامتنع أن يتوسط بينها وبين نفسها آلة ، لا جرم امتنع عليها أن تدرك آلتها ، وأن تدرك ادراكها ، وأن تدرك نفسها . فثبت : أن هذه القوى لا تتم . أفعالها الا بالأجسام .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الأول : لم لا يجـــوز أن يقال : الادراكات قســـمان : ادراك يمكن تعقله بجميع الأشياء ، وادراك لا يمكن تعقله بجميع الأشـــياء . فالقوة

العاقلة قوة يمكن تعقلها لجميع الأشياء ، فلا جرم صح عليها أن تدرك نفسها وان تدرك ادراكها لغيرها ، وأن تدرك آلتها . وأما القوة الباصرة ، فيمتنع تعقلها الا بالألوان والأضواء ، فلا جرم يمتنع تعقلها بنفسها وادراكها وآلتها . والحاصل : أن هذا الامتناع لا يعلل بفقدان الآلة ، بل أن امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الأشياء ، أمر ثابت لغير القوة الباصرة ونفسها ، لا لعلة منفصلة ، فما لم تثبتوا فساد هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم .

الوجه الثانى : هب أن هذا الامتناع معلل بفقدان الآلة لكن هذا انما يدل على أن هذه القوى لا تصدر عنها آثارها الا بواسطة هـــذه الآلات . وهذا القدر لا يدل على أنها فى ذواتها جسمانية ، لاحتمال أن يقال : انها فى ذواتها مجردة عن المواد ، الا أن صدور أفعالها عنها لا يمكن الابواسطة هذه الآلات الجسمانية .وعند فقدانها يمتنع صدور الأفعال عنها .

***

قـــال الشـــيخ : ((ويعرض لها : أنها ان انفعلت عن محســـوس قوى ، لم تحس بالضعيف اثره . لأنها انما تدرك بانفعال آلة . واذا اشتد الانفعال ثبت الأثر ، واذا ثبت الأثر ، لم يتم انتعاش (٢) غيره معه))

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على أن أفعال هذه القوى لا تتم الا بالأجسام . وتقريره : أنه لو وضع سراج فى مقابلة الشمس ، فانه اذا نظر الانسان اليه فانه لا يراها . وعند سماع صوت الرعد ، لا يسمع صوت البعوضة . وعند الاحساس بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة . وكل ذلك يدل على أن الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة . ثم قال : والسبب فيه : أن الاحساس انما يكون بالانفعال والتأثر عن المحسوسات ، فاذا قـــوى الاحساس قوى الانفعال ، واذا قوى الانفعال ثبت الأثر ، واذا ثبت الأثر لم يتم انتعاش غيره معه .

---

(٢) انتعاش : إع

ولقائل ان يقول : هذا ايضا ضعيف . وبيانه بأسئلة :

الأول : انا بينا : أن القوة وان كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة ، ولكنه لا يمتنع أن يكون صدور فعلها عنها موقوفا على وجود آلة جسمانية ، ولا تكون تلك الآلة الجسمانية ، كيف كانت : كافية فى ذلك . بل شرط صـــدور ذلك الأثر عنها : كون تلك الآلة الجســـمانية واقعة على وجه مخصوص . فاذا لم تحصل تلك الخصوصية فحينئذ يختل ذلك الفعل . فما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، فانه لا يتم دليلكم .

السؤال الثانى : ان الحكم الذى ذكروه باطل ، طردا وعكسا .
أما الطرد : فلأن قوة الخيال عندهم جســـمانية . ثم انا حال ما نتخيل البحر والجبل والسماء والأرض ، يمكننا أن نتخيل البقة والبعوضـــة . **وأما العكس .** فلأنا حال ما نتفكر فى تركيب المقدمات العقلية ، يكـــون هذا العمل عمل النفس الناطقة . لأن التصرف فى الكليات لا يتأتى الا من النفس . ثم انا حال استغراقنا فى التفكر فى تركيب برهان عقلى ، لا يمكننا ان نستحضر ادراكا آخر وعلما آخر . فههنا هذا الامتناع حاصل مع أن هذه القوة قوة عقلية مجردة .

السؤال الثالث : ان عندكم الادراك سواء كان كليا أو جزئيا ، هو عبارة عن حضور صورة المدرك فى المدرك . واذا ثبت هذا فنقول : انه اذا قوى الادراك كان ذلك لأجل أن الصورة الحاضرة فى ذات المدرك ، صورة ، ثابتة قوية . وثبات هذه الصورة . قوتها تمنع من حصول صورة أخرى . وهذه العلة التى ذكرتموها فيما اذا كان محل الادراك جســـما قائما بعينه (لا) فيما أذا كان محل الادراك جوهـــرا مجردا . فثبت : أن الاستدلال بذلك على كون القوة المدركة جســـمانية خطـــأ .

***

(٣) من وجوه : ص

قـال الشـيخ : « ويعرض لها ان البدن (فى كل شخص (٤)) اذا أخذ يضعف بعد سن الوقوف أن يضعف جميعها (فى كل شخص (٥)) فلا يكون ولا شـخص واحد تسلم فيه القوة الحاسـية . فاذن كلها بدنية »

التفسير : هذه هى الحجة الرابعة على أن القوى الحاسة جسمانية وذلك لأن بعد الأربعين ، يأخذ البدن فى الضعف . وهذه القوى أيضا تأخذ فى الضعف . وذلك يدل على أن ضعف البدن يستلزم ضعف هذه القوة . وذلك يدل على انها جسمانية .

ولقائل ان يقول : لا نسلم أن هذه القوى تأخذ فى الضعف بعد الأربعين . وبيانه من وجوه :

الأول : انا قد رأينا كثيرا ممن كان فى زمان شبابه كثير الأمراض والعلل ، فلما دخل فى سن الكهولة قوى مزاجه وزالت الأمراض والعلل عنه .

الثانى : ان الشيخ يزداد حرصه وأمله . قال النبى عليه السلام : « يهرم ابن آدم ، ويشيب معه اثنان الحرص والأمل » ولا شك أن الحرص والأمل ادراكات جزئية وارادات جزئية . ثم انها بعد الأربعين تأخذ فى القوة لا فى الضعف . فبطل قولكم : ان هذه القوى تأخذ فى الضعف بعد الأربعين . ثم نقول : هب أن الأمر كما ذكرتم ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : هذه القوى وان كانت غير جسمانية بحسب الذات ، الا أنها جسمانية بمعنى أن أفعالها لا تصدر عنها الا بواسطة هذه الآلات . فلاجرم لزم من اختلال البدن اختلال هذه الأفعال .

واعلم : أنهم لما احتجوا بهذه الحجة على ان هذه القوى جسمانية ، فقد احتجوا بما يقرب منها على أن القوة العقلية غير جسمانية . قالوا : القوة العقلية تقوى بعد الأربعين ، مع أن البدن يضعف بعد الأربعين . فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن ، علمنا : أن القوة العقلية غير جسمانية ، وأنها غنية فى ذاتها عن البدن .

---

(٤) سقط من : ع (٥) زيادة من ع

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف أيضا . وبيانه من وجهين :

الأول : هو أن الحـــواس الظاهرة خمســـة ، والباطنة خمســـة اخرى . فيكون مجموعهما عشرة ، ومع الشهوة والغضب اثنا عشر ، ومع السبعة النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضـــمة والدافعة والغازية والنامية والمولدة تكون تسعة عشر . وكل ذلك أضداد وموانع للقوة العقلية عن اشغالها بتحصيل المعارف الحقيقية : التصورية والتصديقية .

اذا ثبت هذا فنقول : اذا فرضنا أن القوة العقلية جسمانية ، فبعد الأربعين يضعف البدن وتضعف جميع القوى . فهب أن القوة العاقلة تضعف . لكن تضعف أيضا تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوائق وموانع وأضداد العاقلة من افعالها الخاصة بها . فهب أنه يضعف فعلها بسبب ضعف ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف سائر أضدادها فيقابل ضعف ذاتها بضعف فقد واحد من أضدادها ضعف سائر أضدادها معينا لها على أفعالها فلم لا يجوز أن تكون قوتها بعد الأربعين لهذا السبب ؟

الثاني : ان القـــوة العاقلة الى زمان الأربعين قد تكررت عليها الادراكات التصورية والتصديقية . وكثرة الأفعال سبب لحصول الملكة ، فلم لا يجوز أن تكون زيادة قوتها على الادراكات ، انما كانت بسبب حصول هذه الملكة التي ذكرناها ؟

الوجه الثالث : انالحرص والأمل يقوى كل واحد منها في زمان الشـــيخوخة . مع أنهما يتعلقان بالادراكات الجـــزئية . والادراكات الجزئية هي عندكم جسمانية .

الوجه الرابع : لا يجوز أن يقال : المزاج الكهولي أوفق الادراكـــات العقلية ، ولا يجب علينا أن نذكر السبب فيه ، بل يكفينا مجرد المطالبة .

وأما قوله في آخر هذا الفصل : « **فاذن هذه كلها بدنية** » فاعلم : انه لما ذكر دلائله الأربع على أن هذه القوى المدركة للجزئيات جسمانية ، صرح عقيبها بذكر النتيجة فقال : « فاذن كلها بدنية » اي فاذن هـــذه القوة المدركة للجزئيات بدنية .

***

قـال الشيخ : « وكذلك الحركة . وذلك فيها أظهر ، لأن وجودها بحـركة آلات هى فيها . ولا وجـود لها من حيث هى كذالك ذات فعل خـاص »

التفسـير : المراد : أن القوة المحـركة بدنية جسمانية . واحتج عليه بقوله : ان وجودها بحركة الآلات هى فيها . والمراد : أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع حركة الآلات الجسـمانية التى هى الأعصاب والأوتار والعضلات .

ثم قال : ولا وجـود لها من حيث هي كذلك ذات فعل خاص . والمراد : أنه لما ثبت أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة ، الا مـع الآلات الجسمانية ، ثبت انه لا وجود لها من حيث انها كذلك ذات فعل خاص بها دون الآلات الجسمانية . والحاصل : أنه لما ثبت أنها لا تكون قوية على التحريك الا مع الآلات الجسمانية ، امتنع أن يقال : انها وحدها بدون الآلات الجسمانية تكون قوية على التحريك .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام مختل بحسب المعنى وبحسب اللفظ **اما كونه مختلا بحسب المعنى فمن وجهين :**

الأول : لا نسلم أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية . وذلك لأن هذه القوة التى تحرك الأعضاء والأوتار والعضلات ، فلو كان تأثيرها فى تحريك الجسم موقوفا على هذه الآلات لكان تأثيرها فى تحريك هذه الآلات موقوفا على آلات أخرى . ولزم التسلسل ، أو لزم توقف الشىء على نفسه . وكلاهما باطلان .

الثانى : هب أن تأثير هذه القوى فى التحريك يتوقف على هـذه الآلات الجسمانية . فلم قلتم :انه يلزم أن تكون هذه القوة حالة فى الجسم ؟ ولم لا يجوز أن يقال : المحرك للبدن هو النفس التى هى جوهر مجرد ، الا أنها لا تقوى على هذا التحريك الا بواسطة هـذه الآلات الجسمانية ؟

وأما أن هذا الكلام مختل بحسب اللفظ . فمن وجهين :

الأول : ان قوله : ان وجودها بحركة آلات هى فيها ، مشعر بأن وجود هذه القوى معلل بحركة تلك الآلات ، لكنه لا نزاع فى أن حركة تلك الآلات حركات اختيارية تكون معللة بهذه القوى . وحينئذ يلزم الدور .

الثانى : ان قوله : ان وجودها بحركة آلات هى فيها مصادرة على المطلوب الأول . لأن قوله هى : ضمير عائد الى القوى . وقوله فيها (٦) : ضمير عائد الى الآلات . فكان المعنى : أن هذه القوى موجودة فى هذه الآلات ، وليس المطلوب الا ذلك . فكان هذا مصادرة على المطلوب الأول . وانه باطل .

فهذا جملة ما ذكره ((الشيخ)) فى بيان أن هذه القوى جسمانية .

قال المفسر : الحق عندى : أن المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات هى النفس وأن المحرك أيضا هو النفس . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : — وهى الغاية (٧) فى القوة والوضوح — أن نقول : انا اذا سمعنا صوت ((زيد)) علمنا : أن صاحب هذا الصوت شخصى معين مشكل بالشكل الفلانى ، واذا رأينا صورة العسل حكمنا بأنه موصوف بالطعم الفلانى . والحاكم بشىء على شىء يجب أن يكون مدركا للحكم والمحكوم به . ضرورة أن التصديق مسبوق بتصور الطرفين . فههنا شىء واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات التى هى الحواس الخمس . ثم نقول : اذا تخيلنا صورة ((زيد)) ثم ادركنا صورته ، حكمنا بأن صورة هذا المحسوس هى صورة لذلك المتخيل ، فعلمنا أن الادراك والتخيل ، حصلا لشىء واحد ، ثم نقول : انا نحكم على هذا الشخص بأنه عدو ، وعلى الآخر بأنه صديق . فهذا الحاكم يجب أن يكون مدركا لهذه الأشخاص ولهذه المعانى ، لعين ما ذكرناه .

---

(٦) فيها هى ضمير : ص

(٧) الهاية : ص

ثم نقول : انا نتصرف في صور المحسوسات وفي هـــذه المعاني الجزئية بالتركيب تارة ، وبالتحليل أخرى . ثم نقول : انه يمكننا حمل الكليات علي الجزئيات ، فهننا شيء واحد هو المدرك للكليات والجزئيات معا ، لكن مدرك الكلي هو النفس ، ومدرك الجزئي أيضا هو النفس . فثبت : أن المدرك لجميع المدركـــات الكلية والجـــزئية بجميع أنـــواع الادراكات : شيء واحد وهو النفس . ثم نقول : الذي يحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك . والقصد الى الشيء مشروط بكون ذلك القاصد مقصورا لماهية ذلك المقصود ، ولكونه حاكما بأنه يجب تحصـــيل ذلك المقصود . وعند هذا القول (فان) كل محرك بالاختيار هو قاصد لذلك التحريك . وكل قاصـــد أمرا من الأمور فهو شاعر بماهية ذلك المقصود ، ينتج : كل محرك بالاختيار فهو شاعر بماهية ذلك الفعل . فثبت : أن المدرك والمحرك شيء واحد . وهذا برهان قاطع في اثبات هذا المطلوب .

واعلم : أن هذا الفصل من أدل الدلائل على اثبات النفس الناطقة . وذلك لأنا نقول : الانســـان شيء موصـــوف بكل الادراكات ، بجميع المدركات . ولا شيء من أجزاء البدن كذلك ، ينتج من الشكل الثاني : أن الانسان شيء مغاير لمجموع البدن ولجميع أجزائه وهذا البرهان هو الذي عليه تعويلنا في اثبات أن النفس جوهر مغاير لمجموع البدن ، ولكل واحد من أجزائه ◻

الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب : أن كل واحد يعلم بالضرورة أنه هو الذي أبصر المبصرات وسمع المسموعات وذاق ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضـــب . ومن نازع فيه فقد نازع في أجلى العلوم الضرورية وأوضحها . ولا شك أن المشار اليه لكل واحد بقوله « أنا » ليس الا جوهر النفس ، فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأفعال وبهذه الصفات : ليس الا النفس .

الحجة الثانية : النفس لو لم تكن مدركة للجزئيات ، لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث انه هو . ولو لم تكن مدركة لم تكن قاصدة للتصرف من حيث هو ، فحينئذ يكون الانسان مغايرا لهذا البدن ، ولا يكــون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا ــ وكان هذا البدن شيئا آخر أجنبيا عن الانسان من كل الوجوه ــ ومعلوم أن كل ذلك باطل . فثبت بهذه البراهين : أن جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس .

الفصل السادس عشر

فى

النفس الناطقة

قال الشيخ : « ومن الحيوان : الانسان (وهو مختص بنفس (٨)) انسانية تسمى نفسا ناطقة . اذ كان اشهر أفعالها وأدل آثارها الخاصة بها : النطق . وليس يعنى بقولهم نفس ناطقة أنها مبدأ النطق فقط ، بل جعل هذا اللفظ لقبا لذاتها »

قال المفسر : لما تكلم فى القوى الحيوانية ، شرع الآن فى شرح أحوال النفس الانسانية . وهنا مسألتان :

المسألة الأولى

المراد من النفس : الشىء الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا » فان نفس كل شىء ذاته وحقيقته . وذات الانسان هو الشىء الذى يشير اليه بقوله « أنا فعلت » و « أنا أبصرت » و « أنا عقلت » و « أنا غضبت » **وهنا دقيقة :** وهى أن الشىء الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا » مغاير للشىء الذى يشير اليه كل واحد الى غيره بقوله « أنت » وذلك لأنى اذا أشرت الى نفسى بقولى « أنا » فالمشار اليه ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن ، لأنى حال ما أكون شديد الاهتمام بتحصيل ادراك أو بتحصيل فعل ، فانى كثيرا (ما) أقول : انى فعلت كذا وقلت كذا . وعندما أقول هذا يكون المشار اليه بقولى « أنا » حاصلا فى ذهنى لا محالة ، مع أنى فى تلك الساعة أكون غافلا عن بدنى وعن جميع أجزاء بدنى . وهذا يدل على أن الشىء الذى أشير اليه بقولى « أنا » مغاير لهذا البدن ولجميع أجزاء البدن . وأما الذى أشير اليه

---

(٨) يختص بنفس : ع

بقولى « أنت » فليس إلا هذا البدن ، لأن المشار اليه بقولى « أنت » ليس الا ما ادركته ببصرى . وما ذاك الا هذا الجسم المخصوص . وكذلك فان الانسان اذا مات . فالذى كان يشير الى نفسه بقوله « أنا » لم يبق . وأما الذى كنت اشير اليه بقولى « هو » فانه باق . فلهذه الدقيقة ترى العقلاء يقولون فيمن مات : أنه ما بقى وأنه هلك . وقد يقولون : انه هو هذا الجسد الموضوع هنا . فقولهم : هلك وما بقى ، يريدون به ذلك الشىء الذى يشير الى نفسه بقوله « أنا » وقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشىء الذى كان غيره يشير اليه بقوله « هو »

المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » يدل على أن تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير أن يفيد فائدة معقولة . وعندى : انه ليس الأمر كذلك ، بل هو اسم يفيد فائدة معقولة . وبيانه : أن المدرك للشىء قسمان :

أحدهما : الذى يدرك شيئا لكنه لا يمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشىء . وهذا حال جميع الحيوانات العجم ، فانها قد تدرك أمورا كثيرا مما يلائمها أو ينافرها . ولكنها لا يمكنها أن تعرف غيرها أحوال تلك المدركات .

والقسم الثانى : الذى يدرك شيئا ثم يمكنه أن يعرف غيره بأنه أدرك ذلك الشىء . وهذا هو الانسان . فانه اذا ادرك شيئا أمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشىء ، وأمكنه أيضا أن يعرف غيره أحوال ذلك المدرك . ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة : منها النطق والعبارة ، ومنها الاشارة ، ومنها الكتابة . الا أن أكملها هو النطق ، فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على أن يعلم غيره ما فى قلبه من الأحوال المختلفة والادراكات المتباينة . فظهر بهذا أن وصف النفس الانسانية بأنها ناطقة ليس بمحض اللقب ، بل هو اسم يفيد هذه الفائدة

واعلم : أن الحكماء لما قالوا فى حد الانسان : انه الحيوان الناطق : طعن بعضهم فيه . وقال : أن الحد باطل طردا وعكسا .

أما الطرد . فلأن الببغاء ينطق وليس بانسان . وأما العكس . فلأن الأبكم انسان وليس بناطق .

واعلم : أن من وقف على ما ذكرناه فى تفسير الناطق ، علم أن هذا السؤال باطل . وذلك لأنا بينا أن مرادنا من الناطق : كونه قادرا على اعلام غيره بما فى قلبه من الأحوال والعلوم . والببغاء لا يقدر على ذلك ، والأبكم يقدر على ذلك بسائر الطرق . فزال هذا السؤال .

***

قال الشيخ : « ولها خواص (٩) منها ما هو من باب الفعل فى البدن ، ومنها ما هو من باب الادراك ، ومنها ما هو من باب الانفعال . فأما الذى لها من باب الفعل فى البدن والانفعال ، ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها ، وأما الادراك الخاص ، ففعل يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن »

التفسير : ذكر أن خواص النفس منها ما هو من باب الادراك . ومنها ما هو من باب الفعل . ومنها ما هو من باب الانفعال . وعندى : أن هذا التقسيم مختل . وذلك لأن الادراك اما أن يكون تصورا ، واما أن يكون تصديقا . فأما التصور فانه من باب الانفعال ، فانه عبارة عن حصول صورة فى النفس من غير أن يقترن به حكم ، فلا يكون للنفس معها نسبة الا بالقبول . وهذا هو الانفعال وأما التصديق فانه من باب الفعل . لأنه عبارة عن الحكم بثبوت شىء لشىء . وهذا الحكم فعل . فثبت : أن الادراك اما أن يكون انفعالا . واذا كان كذلك ، كان جعل الادراك قسما للفعل والانفعال خطأ .

---

(٩) نص عبارة عيون الحكمة : « ولها خواص منها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال . فأما الذى لها من باب الفعل فى البدن والانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها . وأما الادراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن »

وللمجيب أن يجيب فيقول : المراد بالفعل والانفعال اللذين جعلهما فى مقابلة الادراك : الفعل والانفعال اللذان لا يكونان من جنس الادراك.

***

قال الشيخ : « وأما الأفعال التى تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية : فالتعقل والروية فى الأمور الجزئية ، فيما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل ، بحسب (١٠) الاختيار »

التفسير : ذكر ان الأفعال التى تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة البدن والقوى البدنية ، أمران : أحدهما : التعقل . والثانى : الروية (١١) فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل ، بحسب الاختيار . ولقائل أن يقول : اتريد بهذا التعقل ادراك الكليات ، أو ادراك الجزئيات ؟ فان أردت به ادراك الكليات ، فهذا القسم قد جعلته فعلا يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن . وان أردت به ادراك الجزئيات ، فقد زعمت فيما سبق : أن ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية ، فكيف اسندته الآن الى جوهر النفس الناطقة ؟ أما الثانى وهو الروية فى الأمور الجزئية . فهذا أيضا من الكلام العجيب . وذلك لأنه يقال : هل تقول بأن النفس تدرك الجزئيات أو لا ؟ فان قلت به فحينئذ يبطل ما ذكرته فى الفصل المتقدم من أن ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية . وان لم تقل به فحينئذ يمتنع كون النفس متروية فيها ، لأن التروى عبارة عن التصرف فى الأمور ، بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى . فان لم تكن تلك الجزئيات مدركة للنفس ، فكيف تقدر النفس على التصرف فيها ؟ وحقا أقول : ان اقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذا الكلمات المتناقضة ، لعجيب جدا .

***

---

(١٠) وبحسب : ص

(١١) الرؤية : ص

قال الشيخ : « ويتعلق بهذا الباب : استنباط الصناعات (١٢) العملية والتصرف فيها (١٣) كالملاحة والفلاحة والصباغة والنجارة »

التفسير : هذه الصناعات اما أن تستنبط كلية . مثل أن تستنبط أن الفلاحة كيف تكون ؟ وقد تستنبط جزئية مثل أن تستنبط أن فلاحة هذه الأرض كيف تكون ؟

اما الوجه الأول : فهو من خواص النفس ، ولا تعلق للبدن به البتة .

وأما الوجه الثانى : فهو من خواص القوى البدنية ، ولا تعلق للنفس به . فلم يبق هنا شيء يمكن أن يضاف الى النفس والبدن جميعا .

***

قال الشيخ : « وأما الانفعالات فاحوال تعرض للبدن ، مع مشاركة النفس الناطقة . كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة والرافة والألفة . وغير ذلك » (١٤)

التفسير : اعلم : أن الانسان اما ان يعتبر حال ما لم يدخل فى الوجود ، أو يعتبر حال ما دخل فى الوجود . أما القسم الأول وهو أن يعتبر حال ما لم يدخل فى الوجود ، فاما أن يعتقد فيه كونه ضارا أو نافعا . أو لا يعتقد فيه لا كونه ضارا ولا كونه نافعا . أما القسم الأول . وهو أن يعتقد فيه كونه ضارا . فاذا اعتقد أن الضار متوجه اليه . فان اعتقد كونه قادرا على دفعه ، حصل فى قلبه ميل جازم الى الدفع ، وذلك هو الغضب . وعند حصول هذا التصور والميل الى الدفع ، يتسخن البدن ويحصل الغليان فى دم القلب . وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه ، حصل فى قلبه الخوف ، وانحصر الروح القلبى فى الداخل ، وتغير لون

---

(١٢) الصناعة : ص

(١٣) فيها كالصناعة والفلاحة والملاحة : ص

(١٤) النص : « وأما الانفعالات فاحوال تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياة والرحمة والرافة والألفة . وغير ذلك »

الوجه الى الكمودة والرصاصية . وأما ان كان بحيث تارة يجوز كونه قادرا على دفعه ، وتارة يعتقد كونه عاجزا عن الدفع ، فههنا كما اختلط فى جوهر النفس هذان الاعتقادان ، فانه يختلط فى ظاهر البدن آثار الغضب والخوف . وأما القسم الثانى . وهو أن يعتقد فى ذلك الأمر المستقبل أنه بتقدير حصوله يكون نافعا ، فان لم يعتقد تجويزه متوجها اليه ، فانه يحصل فى قلبه ميل جازم بأنه لابد من تحصيله . وذلك هو الشهوة . فان اعتقد كونه متوجها اليه حصل فى قلبه فرح وسرور وانبسط الروح القلبى الى خارج ، وكل ما كان الفرح أقوى ، كان ذلك الانبساط أجمل . وحينئذ يسخن البدن ويحسن لونه وتظهر آثار صلاح الحال على الوجه . هذا كله كلام فى اعتبار ما لم يدخل فى الوجود .

أما القسم الثانى : وهو اعتبار حال ما دخل فى الوجود . فذاك الشئ اما أن يعتقد فيه كونه حسنا ، أو يعتقد فيه كونه قبيحا ، أو لا ذاك ولا هذا . فان اعتقد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة ، وان اعتقد فيه كونه قبيحا ، تبعه الحزن وانحصار دم القلب الى باطن القلب . وعندما يعتقد أنه غير قبيح ، فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن . واذا اختلط هذان الاعتقادان فى النفس ، توالت الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه . وذلك هو الخجل .

فهذا هو الاشارة فى ضبط هذه الأحوال .

واعلم : أن الفرح قد يتبعه الضحك ، لما أن الحرارة توجب تمدد العضلات ، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء . بسبب أن الروح اذا انحصر فى داخل القلب ، استولى البرد على ظاهر البدن ، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف . واذا استولى هـذا التقبيض على جرم الدماغ ، انعصر منه شئ من الرطوبات وسال الى العينين . وذلك هو البكاء . فهذا هو الحكم الأكثرى فى هذا الباب .

واذا عرفت هذا فنقول : انه ما لم يحصل اعتقاد أنه خير أو شر أو نافع أو ضار ، لم تحصل الرغبة والنفرة . وما لم يحصل هذان الأمران

لم تحصل هذه الأعراض النفسانية فى جوهر النفس ـ أعنى الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل ـ بل حصول هذه الأعراض فى جوهر النفس يوجب حصول التغيرات المزاجية المذكورة فى جوهر البدن .

***

قال الشيخ : « وأما الذى يخصها وهو الادراك فهو التصور للمعانى الكلية . وبنا حاجة الى أن نصور لك كيفية هذا الادراك »

التفسير : لا شك أن كل ادراك فهو اما تصور واما تصديق . فلا أدرى لم اقتصر هنا على ذكر التصور ، ولم يذكر التصديق البتة .

***

قال الشيخ : «فنقول ان كل واحد من أشخاص الناس مثلا . هو انسان . لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلة فى أنه انسان ولا يعرى منها هو فى الوجود ، مثل حد جسده فى قده ولونه وشكله والملموس منه . وسائر ذلك . فان هذه كلها وان كانت انسانية فليست شرطا فى أنه انسان ، والا لتساوى فيها (كلها) أشخاص الناس كلهم ، ومع ذلك فانا نعقل أن هناك شيئا هو الانسان »

التفسير : المراد من هذا الكلام : أن أشخاص الناس مشتركة فى معنى الانسانية ومختلفة فى مقاديرها وأشكالها وسائر صفاتها . وما به المشاركة غير ما به المباينة . فمعنى الانسانية فيها مغاير لهذه الصفات .

***

قال الشيخ : « وبئس ما قال من قال : ان الانسان هو هذه الجملة المحسوسة . فانك لا تجد جملتين على حالة واحدة »

التفسير : قال بعضهم : الانسان هو هذه الجملة المحسوسة فى الخارج .

واعلم : أن هذا المذهب باطل . واحتج « الشيخ » على بطلانه بأن جميع الجملة المحسوسة فى الخارج ، مختلفة فى المقادير والأشكال . والانسان من حيث هو انسان أمر واحد فى الكل .

واعلم : أن هذا الاستدلال ضعيف . وذلك لأنه ان وقع النزاع فى أن الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة أم لا ؟ فلا نزاع فى أن الأجسام النباتية والمعدنية ليست الا هذه الأجسام ، ثم انك لا تجد جسمين من النبات الا وهما مختلفان فى القدر والشكل والصفة ، وكذا القول فى المعدنيات . ومع ذلك فلم يلزم اثبات نفس مفارقة لها . فكذا هنا . وكذا القول فى الأعراض . فان كان سوادين يفرضان ، فهما مشتركان فى معنى السوادية وغير مشتركين فى تكوين هذا ، وذاك . فلم يلزم اثبات نفس مفارقة للاعراض فكذا هنا .

بل الواجب ان يقال : الدليل على أن الانسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه :

الأول : انا قد نعقل معنى الانسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه وبأجزائه .

الثانى : ان أجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا . وأما « زيد » من حيث هو ذلك المشار اليه بقوله « أنا » فانه غير متبدل ، والمتبدل مغاير لغير المتبدل ، فالبدن المحسوس مغاير للمشار اليه بقوله « أنا »

الثالث : ان المحسوس من هذا البدن هو هذا السطح واللون . والعلم الضرورى حاصل بأن المشار اليه لكل احد بقوله « أنا » باق .

فثبت بهذه الدلائل : فساد قول من يقول : الانسان هو هذه الجملة المحسوسة .

***

قال الشيخ : « وهذه الأحوال الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها ! فان كل واحد من أشخاص الناس تتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص . وكذلك يتفق له وقت وزمان . وأسباب أخرى تتعاون على الحاق هذه الأحوال (١٥) به الحاقا خاصا به »

---

(١٥) « هذه الأحوال للماهيات من جهة مواردها . ثم الحس — اذا ادرك الانسان — فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان من حيث هى =

التفسير : لما بين أن معنى الانسانية مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص ، ذكر ما هو السبب لحصول هذه الأحوال المختلفة مع الانسانية . وذلك السبب : هو المادة .

ولقائل أن يقول : تعليل هذه الأعراض المختلفة بالمادة باطل . ويدل عليه وجهان (١٦) :

الأول : ان مادة النفس الانسانية ليس الا الجسم . ولا شك ان طبيعة الجسمية معنى واحد . فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسمية ، ثم ان الجسمية معنى واحد فى الكل ، لزم استواء جميع الأبدان فى جميع هذه الصفات . وذلك محال .

الثانى : هو أن الاختلاف فى هذه الصفات لو كان لأجل المادة ، فالاختلاف فى المواد ان كان لأجل الاختلاف فى الصفات ، لزم الدور . وان كان لاختلاف مواد تلك المواد ، لزم التسلسل . وهو محال .

الثالث : انه لو كان حصول هذه الصفات لأجل المادة ، لدامت هذه الصفات بدوام المادة التى هى الجسمية . وذلك محال .

الرابع : ان المادة قابلة . والقابل لا يكون عندهم مؤثراً ، فيمتنع أن تكون حصول هذه الأحوال مختلفة لأجل المادة . بل السبب فى حصول هذه الأحوال المختلفة : أن كل صفة حصلت فى مادة ، فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة أخرى ، وتلك الصفة السابقة أعدت المادة لقبول الصفة اللاحقة .

***

قال الشيخ : « ثم ان الحس اذا أدرك الانسان ، فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان ، من حيث هى مخالطة لهذه الأحوال والأعراض

= مخالطة هذه الأعراض والاحوال الجسمانية . ولا سبيل لها الى أن ترتسم فيها مجرد ماهية انسان ... الخ » (عيون الحكمة)

(١٦) وجهان : ص

الجسمانية . ولا سبيل لها الى ان ترتسم فيها مجرد ماهية الانسان حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية . وهذا يظهر بادنى تامل . والحس كانه نزع تلك الصورة عن المادة واخذها فى نفسه . لكن نزع . اذا غابت المادة غاب ، ونزع مع العلائق العرضية المادية . فاذن لا مخلص للحس الا مجرد الصورة . وأما الخيال فانه (قـد) يجرد الصورة تجريدا اكبر من ذلك . وذلك انه يستحفظ الصورة وأن غابت المادة . لـكن ما يتراءى للخيال من الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا لا يكون مجردا عن العلائق المادية . فان الخيال ليس يتخيل صورة الا على نحو ما ، من شان الحس ان يؤدى اليه . وأما الوهم فانه وان استثبت معنى غير محسوس ، فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية .

فاذن لا سبيل لشىء من هذه القوى ان تتصور ماهية شىء مجرد عن علائق المواد وزوائدها الا النفس الانسانية . فانها هى التى تتصور كل شىء بجده ، كما هو منقوص عنه العلائق المادية . وهى المعنى الذى من شانه أن يوقع على كثيرين . كالانسان من حيث انه انسان فقط . فأما اذا تصور هذه المعانى ، تعدى التصور الى التصديق بان يؤلف بينهما (١٧) على سبيل القول الجازم »

التفسـير : قد عرفت أن الشخص المعين من الناس انما صـار ذلك الشخص لأن الانسـانية انضافت اليها أعراض كثيرة ، وصـار مجموعها ذلك الشخص . اذا عرفت هذا فنقول : الادراك اما أن يكـون ادراكا للجزئى ، أوللكلى . فان كان ادراكا للجزئى فاما أن يكون ادراكا يتوقف على حصـول المدرك فى الخارج ، أو لا يتوقف . والأول هـو الاحساس ، فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هـذا ، بشرط أن يكون ذلك الشخص حاضرا . والثانى هـو التخيل ، فانه يمكننا أن نتخيل صورة « زيد » بعينه ، وان لم يكن « زيد » حاضرا . وأما ادراك الكلى . فهو أن يعقل الانسان من حيث انه انسان ، مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه . وهذا الادراك هو التجريد التـام .

---

(١٧) منها : ع

ولقائل ان يقول : هذه الصورة العقلية التى زعمتم أنها مجرد (١٨) صورة جزئية مشخصة حالة فى نفس «زيد» وتكون مقرونة بسائر الصفات القائمة بتلك النفس . فكيف زعمتم : أنها صورة كلية مجردة ؟ **بل نقول : القول** باثبات الصورة المجردة محال فى العقول . لأن ذلك المجرد اما أن يكون موجودا أو معدوما ، فان كان موجودا فاما أن يكون فى الخارج أو فى الذهن . والأول باطل لأن كل ما يكون موجودا فى الخارج فهو شـخص معين ، فلا يكون مجردا . والثانى باطل لأن كل ما حصل فى ذهن معين ، فهو صورة شخصية حالة فى نفس معينة ، ولا يكون مجردا . وأما ان كان معدوما فالمعدوم نفى محض وعدم صرف ، فيمتنع وصفه بكونه مجردا أو يكون مشتركا فيه .

لا يقال : المراد من قولنا : ان الصورة الذهنية كلية أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها فى الذهن ، فان تلك الماهية من حيث هى هى تكون منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الخارجية . **لأنا نقول :** اذا أقنعتم بهذا القدر ، فلم لا تقولون بأن الشخص المعين الموجود فى الأعيان أمر كلى ؟ بمعنى انا لو حذفنا شخصيتها وكونها فى الأعيان ، لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الذهنية والخارجية .

***

قال الشيخ : « فالانسان الذى يصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفسا ناطقة . وله قوتان : احداهما : معدة نحو العمل ووجهها الى البدن ، وبها يميز بين ما ينبغى ان يفعل ، وبين ما لا ينبغى أن يفعل ، وما يحسن ويقبح فى الأمور الجزئية . ويقال له : العقل العملى . ويستكمل فى الناس بالتجارب والعادات »

التفسـير : المراد : أن النفس الناطقة لها قوتان : احداهما عملية . وهى التى باعتبارها يتمكن من تدبير البدن . وبهذه القوة يميز الانسان بين ما ينبغى أن يفعل ، وبين ما لا ينبغى أن يفعل ، وما يحسن وما يقبح

---

(١٨) مجردة : ص

فى الأمور الجزئية . وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم . فهو مكرر . وقد ذكرنا عليه : أن هذا التميز بين ما ينبغى وبين ما لا ينبغى ، وبين ما يحسن وبين ما لا يحسن : اما أن يكون على وجه كلى ، أو على وجه جزئى . فان كان الأول . فهذا داخل فى الادراكات الكلية — وهى القوة النظرية — وان كان على وجه جزئى ، لزم كون النفس مدركة للجزئيات . وذلك عنده باطل .

وللمجيب أن يجيب فيقول : هذه الادراكات كلها كلية ، الا أن بعضها يكون ادراكا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة العملية — وبعضها يكون ادراكا ، لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة النظرية —

***

قال الشيخ : ((والثانية (قوة) معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس . ووجهها الى فوق . وبها ينال الفيض الالهى . وهذه القوة (قد تكون بعد بالقوة) ما لم تعقل (١٩) شيئا ولا تتصور . بل هى مستعدة لأن تعقل المعقولات (بل هى استعداد ما للنفس ، نحو تصور المعقولات) وهذه تسمى العقل بالقوة والعقل الهيولانى . وقد تكون قوة أخرى أخرج منها الى الفعل . وذلك بان تحصل للنفس المعقولات الأولى ، على نحو الحصول الثانى (٢٠) الذى نذكره . وهذا يسمى العقل بالملكة . ودرجة ثالثة وهى أن يحصل للنفس المعقولات المكتسبة ، فتحصل للنفس عقل بالفعل . ونفس تلك المعقولات تسمى عقلا مستفادا))

التفسير : هذا هو الكلام فى تفصيل أحوال القوة النظرية التى للنفس الناطقة . واعلم : أنها قابلة للعلوم والمعارف . ثم هذا على أربع مراتب :

---

(١٩) بعد بالقوة لم تفعل شيئا : ع
(٢٠) الثانى : سقط : ع

المرتبة الأولى : أن تكون النفس خالية عن جميع المعارف البديهية والكسبية . والنفس متى كانت فى هذه الدرجة ، فانها تسمى عقلا هيولانيا .

والمرتبة الثانية : هى أن تحصل لها العلوم البديهية ، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب . والنفس متى كانت فى هذه الدرجة ، فانها تسمى عقلا بالملكة . وذلك لأن حصول هذه العلوم البديهية ، يفيد النفس قدرة على أن تتوصل بتركيبها الى اكتساب (العلوم) النظرية .

والمرتبة الثالثة : أن يكتسب هذه العلوم الفكرية . الا أنها لا تكون حاضرة بالفعل . ولكنها تكون بحيث متى شاء الانسان أن يستحضرها ، قدر على ذلك . والنفس متى كانت فى هذه الدرجة ، فانها تسمى عقلا بالفعل . و « الشيخ » أهمل هذه المرتبة فى هذا الكتاب .

والمرتبة الرابعة : أن تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة بالفعل . والانسان يشاهدها أو ينظر اليها بعين عقله . والنفس متى كانت فى هذه المرتبة تسمى عقلا مستفادا .

***

قال الشيخ : « ولأن كل ما يخرج من القوة الى الفعل ، فانما يخرج بشىء تفيده تلك الصورة . فاذن العقل بالقوة انما يصير عقلا بالفعل بسبب تفيده المعقولات ، ويتصل به أثره . وهذا الشىء هو الذى يفعل العقل فينا . وليس شىء من الأجسام بهذه الصفة . فاذن هذا (الشىء) عقل بالفعل . وفعال فينا . ويسمى عقلا فعالا »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : اثبات العقل الفعال . والدليل على وجوده : أن هذه النفوس الناطقة كانت فى أول الأمر خالية عن المعارف والعلوم . فاذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم ، بعد أن لم تكن حاصلة ، فلابد لحصولها من سبب . وهذه المقدمة حقة . لأن حدوث الشىء بعد ان لم يكن ، لابد له من سبب . فأما أن يكون ذلك السبب يجب

أن يكون عقلا بالفعل ، فهذا انما يظهر اذا قيل : ان ذلك المسبب اما ان يكون جسما ، أو حالا فى الجسم ، أو لا جسما ولا حالا فى جسم . والقسمان الأولان باطلان ، فتعين الثالث . ثم نقول : ذلك الموجود المجرد الذى لأجله تصير هذه النفوس عالمة بعد أن كانت جاهلة ، لا يجوز أن يكون هو الله — تعالى — بل يجب أن يكون غيره . وذلك الغير انما يمكن أن يؤثر فى تصيير النفس عالمة ، بعد أن كانت جاهلة ، لو كان هو فى نفسه عالما بحقائق الأشياء ، علما لازما لذاته ، باقيا ببقاء وجوده ثم نقول : ذلك الغير يجب أن يكون شيئا واحدا لا غير . وعند اثبات جميع هذه المقدمات يظهر اثبات أن ذلك الشىء يكون عقلا بالفعل فى ذاته ، ويثبت أنه هو الذى يصير النفوس عالمة بالفعل . وكان ذلك الشىء عقلا فعالا ، ويكون هو والعقل (٢١) الفعال واحدا .

و « الشيخ » لم يثبت شيئا من هذه المقدمات ، ولم يقرر واحدة منها بشبهة ، فضلا عن حجة . فكيف يمكن اثبات هذا الشىء الذى سماه بالعقل ؟

ومن الناس من قال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف والعلوم : هو الجسم . لأن الجسم أدون حالا من النفس ، والأدون لا يكون سببا لحصول صفة الكمال لما هو أشرف منه . فثبت : أن المؤثر فى حصول هذه المعارف والعلوم : ليس هو الجسم ، ولا يكون شيئا حالا فى الجسم ، لأن الحال فى الجسم أحسن حالا من الجسم . ولما لم يصلح الجسم لهذه الافادة ، فلأن لا يصلح العرض الحال فى الجسم لهذه الافادة كان أولى . فثبت : أن مفيد هذه العلوم والمعارف : موجود ليس بجسم ولا جسمانى .

ثم نقول : ذلك الشىء اما أن يكون هو الله — سبحانه — أو غيره والأول باطل . لأنه تعالى واحد . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فثبت : أن ذلك الشىء موجود غير الله — تعالى — ثم نقول : ذلك الشىء

(٢١) العقل : ص

يجب أن يكون مقصورا للأشياء ، ومتصرفا بها ادراكا حاضرا بالفعل ، لأن كل كمال يحصل منه شيء لشيء ، فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد ، أولى من حصوله لذلك المستفيد . فذلك الوجود الذى هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم فى نفوسنا ، يجب أن يكــون هــو أولى بأن يكون موصوفا بهذا الكمال . ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئا ، والمبدأ لحصولها لطائفة أخرى من النفوس شيئا آخر ؟ وذلك لأن الجوهر الواحد كاف فى ذلك . ولا حاجة فى هذا (الى) التكثير .

فهذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه المقدمات .

واعلم : أن هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات اليها فى غـاية الضعف . أما الكلام المبنى على الخسية والشرف . فقد عرفت (٢٢) انه ليس فى غاية القوة . وأما قوله : لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف هو الله — تعالى — لأنه واحد . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فنقول : والعقل الفعل موجود واحد فى ذاته ، فكيف تصدر عنه هذه المعارف التى لا نهاية لها ، والنفوس التى لا نهاية لها ؟

فان قالوا : الصادر عنه انما هو الوجود . والوجود شيء واحـد فى نفسه ، وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات . فنقول : هـذا بنـاء على أن تأثير العلة الفاعلة فى وجود المعلول لا فى ماهيته . وقد أبطلنا ذلك فى سائر الكتب . ثم ان سلمنا ذلك ، لكنا نقول : فاذا جوزتم ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : الصادر عن المبدأ الأول — سبحانه — هو الوجود فقط ؟ وأما تعدد الموجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والتوابل . ثم ان سلمنا أن مبدأ هذه المعارف موجود مجرد غير الله — تعالى — فلم قلتم : ان ذلك الموجود يجب أن يكون مدركا للحقائق وعالما بها ؟ (ل) قوله : « علة الكمال أولى بذلك الكمال » قلنا : هذا الكلام خطابى . وذلك لأنه ليس كل ما كان علة لشيء ، فانه يلزم كونه موصــوفا بذلك المعلول .

---

(٢٢) وقد عرفته : ص

الا ترى أن الحركة علة للسخونة . ثم انها غير موصوفة بالسخونة ، والشمس مسخنة مع أنها غير مسخنة فى نفسها . **وأيضا** : فالفعل الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الألوان والأشكال والأعراض القائمة بالأجسام ، ومبدأ أيضا لحدوث صور الجسمية والصور النوعية فى المواد . ثم ان هذا العقل غير موصوف بشى من ذلك البتة . فلم لا يجوز أن يكون مبدأ لحصول هذه المعارف والعلوم ، وان لم يكن موصوفا بشىء منها ؟ ثم ان سلمنا أن الأمر على ما قالوه . لكن لم لا يجوز أن يكون العقل الفعال لكل (٢٣) نفس ، جوهر آخر على حدة ، أو يكون العقل الفعال لطائفة أخرى (تجعل) النفوس جوهرا آخر ؟ على ما كان يقول أصحاب الطلسمات . ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام . وزعموا : أن للنفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بتكميل ذلك الجوهر ، يكون بينها أنواع مشاكلة ومجانسة فى الأخلاق والعادات والمعارف والعلوم ، وتكون تلك النفوس كالأخوة ، ويكون ذلك الجوهر جوهرا للمعارف ، كالأب لها . وهو الذى لا يزال يهديها الى مصالحها فى اليقظة على سبيل الالهامات وفى النوم على سبيل الرؤيا .

***

قال الشيخ : « وقياسه من عقولنا : قياس الشمس من أبصارنا . فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر ، كذلك أثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات ، فيقبلها (٢٤) بالتجريد عن عوارض المادة معقولات ، ويوصلها بأنفسنا »

التفسير : اعلم : أن المقصود من هذا الفصل : كلام شعرى . وذلك لأنه زعم أنه كما أن الشمس هو النير الأعظم فى العالم الجسمانى ، وبسبب فيضان الأنوار والأضواء عنها على محسوسات هذا العالم ، تقوى الأبصار الظاهرة على ادراكها ، وجب أن يكون أيضا فى العالم الروحانى شىء ، نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم .

---

(٢٣) لكن : ص (٢٤) فيجعلها : ع

فاذا وقعت أضواؤها على المدركات الروحانية على القوى المدركة الروحانية ، قويت القوى المدركة الروحانية بواسطة تلك الأضواء الروحانية ، على ادراك المدركات الروحانية . وهذا الكلام مع كونه شعريا ، هو أقوى من ذلك الذى ذكره فى معرض البرهان اليقينى .

ولكن هنا شىء هو ((النير الأعظم))

فان كان هو « الشمس » لكن حصل فى الفلك الجسمانى مع هذا « النير الأعظم » نيرات أخرى ، وبسبب اختلاط أنوار هذه النيرات بانوار « النير الأعظم » تختلف الآثار والأفعال ، فكذلك قد حصل فى فلك العالم الروحانى مع ذلك النير الأعظم الروحانى ، نيرات أخرى روحانية .

وبالجملة : فأمثال هذه الكلمات : ظنون وحسبانات . والعالم بحقائقها هو الله — سبحانه —

***

قال الشيخ : ((ان ادراك المعقولات شىء للنفس بذاته من دون آلة ، لأنك قد علمت أن الأفعال التى تكون بالآلة كيف ينبغى ان تكون ، وتجد افعال الناس مخالفة لها))

التفسير : هذه هى الحجة الأولى على أن محل الادراكات العقلية جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس . وتقريره : أن نقول : القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة . وكل ما كان غنيا فى فعله عن المادة ، يجب أن يكون غنيافى ذاته عن المادة . ينتج : أن القوة العقلية غنية فى ذاتها عن المادة . أما الصغرى . وهى أن القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة . فالذى يدل عليه : أنها تدرك ذاتها ، وتدرك ادراكها لذاتها ، وتدرك آلتها . ومن المحال أن يكون بينها وبين ذاتها آلة ، وبينها وبين ادراكها لذاتها آلة ، وبينها وبين آلتها آلة أخرى . فثبت : أن هذه القوة غنية عن المادة فى هذه الأفعال . وأما الكبرى . وهو أن كل ما كان غنيا فى فعله عن المادة كان غنيا فى ذاته عن المادة . فتقريره : أن الموجودية جزء من الموجودية . ومتى كان أحد اجزاء المركب مفتقرا الى شىء ، كان ذلك المركب مفتقرا

اليه . فظهر أنها لو كانت مفتقرة فى موجوديتها الى المادة ، لكانت مفتقرة فى موجوديتها الى المادة ، لكنها فى موجوديتها غير مفتقرة الى المادة ، فهى فى موجوديتها غير مفتقرة الى المادة .

ولقائل أن يقول : الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم ، فلا فائدة فى الاعادة .

***

قال الشيخ : « ولو كان تعقل بالآلة ، لكان لا تعقل الآلة الا دائما ، لأنه لم يخل اما ان تعقل الآلة بحصول صورة الآلة ، أو بحصول صورة اخرى . ومحال ان يعقل الشىء بحصول شىء آخر ، فاذن تعقله بصورته . فاذن يجب أن تحصل صورته . وحصول صورته لا يخلو من وجوه : اما أن تحصل الصورة فى نفس النفس مباينة للآلة ، أو تحصل الصورة فى نفس الآلة ، أو تحصل الصورة فيهما جميعا .

فان كانت الصورة تحصل فى النفس فهى مباينة ولها فعل خاص . لأنها قد قبلت الصورة من غير أن كانت (٢٥) تلك الصورة معها فى الآلة . وان كان حصول الصورة فى الآلة فيجب أن يكون العلم بها دائما ، اذا كان العلم بحصول الصورة فى الآلة .

وان كان حصولها (٢٦) فى كلتيهما . فهذا على وجهين :

أحدهما : ان يكون اذا حصل فى أيهما كان ، حصل فى الآخر ، لمقارنة الذاتين ، فيجب (٢٧) اذا كانت صورتها فى الآلة (٢٨) أن تكون ايضا فى النفس ، اذا كانت لمقارنة الذاتين ، فيكون حينئذ العلم ، يجب أن يكون دائما أو يكون (٢٩) يحتاج أن تحصل صورة أخرى من الذاتين (٣٠) فيكون فى الآلة صورتان مرتين ومحال أن تكثر الصورة الا لموارده

---

(٢٥) حلت تلك الصورة : ع ــ كانت فتلك عنها فى الآلة : ص

(٢٦) وان كان بحصولهما فى كليهما : ع

(٢٧) فيجب أن يكون اذا : ع (٢٨) فى الآلة : سقط ع

(٢٩) دائما فيجب أن يكون يحتاج : ص

(٣٠) من الرأس : ع

واعراضها . واذا كانت المادة واحدة ، والاعراض واحدة ، لم يكن هناك صورتان ، بل صورة واحدة . ثم ان كانت صورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه ، فلا ينبغى أن يكون احدهما معقولا دون الآخر . فان سامحنا وقلنا : ان الصورة وحدها لا يتهيأ ان تكون معقـولة ، ما لم تجد صورة اخرى ، فلابد من ان نقول حينئذ : ان كل واحدة من الصورتين معقولة . فاذن لا يمكن أن يعقل الآلة الا مرتين ، ولا يمكن ان نعقلها مرة واحدة . وان كان شرط حصول الصورتين فيهما ، ليس على سـبيل الشركة بل على سبيل ان يحصل فى كل واحد منهما صورة ليست هى بالعدد التى هى فى الأخرى ، رجع الكلام الى أن للنفس (بانفرادها) صورة وقواما (٣١) فقد بان من هذا : ان للنفس افعالا خاصة وقبولا للصورة المعقولة لا تنطبع (٣٢) تلك الصورة فى الجسـم ، فيكون جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على تقرير هـذا المطلوب . ولقد جاءت هذه الحجة بعبارات غامضـة ، وتقسيمات طويلة ، لا فائدة فى تتبعها . وأنا أحرزها على الوجه الملخص الذى ذكره فى سائر كتبه . فنقول : لو كانت القوة العقلية حالة فى آلة جسمانية ، لوجب أن يكـون واجب الادراك لتلك الآلة دائما ، أو بممتنع الادراك لها دائما . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون العقلية حالة فى آلة جسمانية . بيان الملازمة : أنه قد ثبت أن ادراك الشىء عبارة عن حضور صورة تلك الآلة عندها . وتلك الصورة اما أن تكون هى نفس الصورة القائمة بتلك الآلة ، أو صورة أخرى مغايرة لها بالعدد ، مساوية لها فى تمام الماهية . وهذا القسم الثانى باطل . لأن تلك الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة العاقلة ، وكانت القوة العاقلة حاصلة فى الآلة الموصوفة بتلك الصورة ، فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان فى مادة واحدة . وذلك محال . لما ثبت بالدليل : أنه يمتنع أن يجتمع المثلين . فثبت : أن كون القوة المدركة مدركة لآلتها ، بمتنع أن تكون صورة أخرى . واذا ثبت هذا فنقول : لو كان ادراك تلك

---

(٣١) وقوىً ما : ع (٣٢) لا تنقطع : ع

الصورة ممكنا ، لكان ذلك الادراك عبارة عن نفس حضور تلك الآلة ، فيجب أن يقال : ان تلك الصورة متى كانت باقية ، أن يكون ادراكها باقيا ، وان كانت تلك الصورة غير باقية ، وثبت أنه يمتنع حضور صورة أخرى ، فحينئذ يلزم أن يكون كون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة : أمرا ممتنعا لذاته . فثبت بما ذكرنا : أن القوة العقلية لو كانت حالة فى آلة ، للزم أن تكون واجبة الادراك لتلك الآلة دائما ، أو ممتنعة الادراك لها دائما . فأما أن ذلك باطل . فظاهر . فانا قد نعقل القلب والدماغ فى بعض الأوقات دون البعض . واذا ثبت أن هذا التالى ، باطل ، لزم القطع بأن القوة العقلية ليست حالة فى شىء من الآلات .

هذا تقرير هذا البرهان .

ولقائل أن يقول : هذا بناء على أن الادراك عبارة عن مجرد حضور ماهية غير (٣٣) ماهية أخرى . وذلك باطل لوجوه :

الحجة الأولى : انه لو كان الأمر كذلك ، للزم كون الجمادات عالمة بالصفات القائمة بها . وذلك لا يقوله عاقل . فان قالوا : نحن لا نقول بأن مجرد حضور شىء عند شىء يكون ادراكا بل نقول : حضور المدرك عند المدرك هو الادراك . فنقول : أن كان الادراك عبارة عن نفس الحضور ، كان المدرك عبارة عن الشىء الذى حضر عند شىء آخر ، وحينئذ يعود الالزام المذكور . وان كان المدرك عبارة لا عن الشىء الذى حضر عنده شىء آخر ، فحينئذ يبطل قولنا : الادراك عبارة عن مجرد الحضور ، بل يكون الادراك عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك . وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذا الدليل بالكلية . فانه يقال : لم لا يجوز أن يقال : القوة المدركة حالة فى قلب أو دماغ ، ثم انه يحدث بينها وبين تلك الآلة الاضافية (الحالة) المسماة بالادراك والشعور ، فهناك يحدث الشعور والادراك . وان لم تحدث تلك الحالة الاضافية لم يحصل الشعور والادراك . فهنا تكون القوة العقلية قد تصير عالمة بتلك الآلة بعد ان لم تكن كذلك ، لا بسبب

---

(٣٣) قد تنطق عند أيضا .

حدوث صورة أخرى مساوية لها فيها ، بل بسبب حدوث تلك الآلة المسماة بالاضافة والشعور .

والحجة الثانية على فساد هذا الكلام : أنه لو كان الادراك عبارة عن حضور ماهية المدرك في المدرك ، لكنا اذا عقلنا السماء ، فقد حضر فى عقلنا ماهية مساوية لماهية السماء من جميع الوجوه . ذلك لا يقوله عاقل . فان الأثر الحادث فى الذهن عرض لا يحس ولا يلمس ، فكيف يجوز للعاقل ان يقول : ان ذلك العرض الضعيف مساو للسماء والسماء فى تمام الماهية ؟ بل هنا ما هو أزيد منه . وهو أنا اذا عقلنا أن السواد ضد البياض ، فيلزم أن يحصل السواد والبياض فى الذهن . وذلك يقتضى الجمع بين الضدين . واذا عقلنا الطويل والعريض والعميق والاستقامة والاستدارة في الذهن ، فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا مستقيما مستديرا . وذلك لا يقوله عاقل . بل هنا ما هو أزيد منه . وهو : أنا اذا تصورنا واجب الوجود ، فيلزم أن يكون الأثر الحاصل فى الذهن مساويا لواجب الوجود فى تمام الماهية ، وفى كونه أزليا أبديا قائما بالنفس ، مبدأ لجميع الممكنات . وذلك لا يقوله عاقل .

لا يقال : انا لا نقول اذا علمنا شيئا كان العلم مساويا لذلك المعلوم ، بل نقول : العلم الحاصل فى الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم .

لأنا نقول : اذا علمنا أن العلم بالشيء لا يكون مساويا لذلك المعلوم فى تمام الماهية ، فحينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المدركة عالمة بالآلة ، بعد أن لم تكن عالمة بها ، أن يكون الأثر الحادث أمرا مساويا لماهية الآلة . وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين . وعلى هذا التقدير فانه يسقط ذلك الدليل بالكلية .

الحجة الثالثة : وهو ان صورة المحسوسات عندكم حاضرة فى الخيال ، وأن ادراكها غير حاصل للخيال . وهذا ينتج قطعا : ان حصول الصور مغاير (٣٤) لادراكها ، وأن ادراكها مغاير لصورها .

---

(٣٤) انه مغاير : ص

وأيضا : فقد قلنا : ان « الشيخ » نص على أن صور المرئيات ترتسم فى الجليدية ، ثم ان القوة المدركة غير حاصلة هناك بل انما حصلت القوة المدركة عند ملتقى العصبين . ولما حصل ارتسام الأشباح عند الجليدية ، ولم يحصل ادراكها هناك ، علمنا أن الادراك أمر مغاير لنفس هذا الارتسام ، بل التحقيق أن الادراك والشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والمدرك . ومتى ثبت هذا سقط هذا الدليل بالكلية .

قال المفسر : كان الأولى بهؤلاء الأذكياء (أن) يصونوا عقولهم عن التحويل على مثل هذه المقدمة . فان ركاكتها أظهر من أن تخفى على عاقل أصلا .

سلمنا : أن الادراك عبارة عن حضور صورة المدرك فى المدرك . فلم لا يجوز أن يقال : ان القوة العاقلة اذا أدركت آلتها ، فحدوث ذلك الادراك انما كان لأجل أنه حدثت صورة مساوية لآلتها فيها ؟ أما قوله : أنه يلزم منه اجتماع المثلين . فنقول : هذا باطل . وذلك لأن الصورة الأصلية الموجودة فى الآلة جارية مجرى المحل للقوة العاقلة . وهذه الصورة الحادثة عند حدوث هذا الادراك ، جارية مجرى الحال فى القوة العاقلة . واذا حصل الامتياز بهذا المعنى ، لم يلزم من حدوث هذه الصورة فى القوة العاقلة ، ارتفاع المغايرة بين هذين المثلين . فثبت : أن الذى قالوه ضعيف .

***

قال الشيخ : « ومما يوضح هذا : أن الصورة المعقولة لو حلت جسما أو قوة فى جسم ، لكان يحتمل الانقسام ، فكان الأمر الوجدانى لا يعقل »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على أن القوة العاقلة غير حالة فى شىء من الأجسام . وتقريره : ان هنا معقولات لا تقبل القسمة . فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك التعقل غير قابل

للقسمة . وكل جسم وكل حال فى الجسم ، فانه قابل فى القسمة ، ينتج : أن الموصوف بذلك التعقل غير جسم ، وغير حال فى الجسم . فهذه أربع لابد من بيانها :

أما المقدمة الأولى : وهى بيان أن هنا معقولات لا تقبل القسمة . فالذى يدل على صحتها وجهان :

الأول : انه ثبت بالبرهان : أن ذات الآلة لا تقبل القسمة ، وثبت أن الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة .

الثانى : لا شك أن هنا ماهيات . وهى اما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة . لا محالة . وان كانت مركبة . فالمركب انما يتركب عن البسيط . فلابد من الاعتراف بالبسيط الذى لا يقبل القسمة على كل حال .

وأما المقدمة الثانية : وهى بيان أن العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما . فالذى يدل عليه : انه لو انقسم ذلك العلم لكان أحد جزئى ذلك العلم اما أن يكون علما لذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم . وهو محال . أو يكون علما بجزء من أجزاء ذلك المعلوم . وهو أيضا محال . لأنا فرضنا أن هذا المعلوم لا جزء له ، أو لا يكون علما بذلك المعلوم ، ولا بجزء من أجزائه . واذا كان كل واحد من أجزاء ذلك العلم هكذا ، فعند اجتماع تلك الأجزاء اما أن لا تحدث هيئة زائدة وحينئذ يكون مجموع ذلك العلم لا يكون علما بذلك المعلوم ، أو تحدث هيئة زائدة وتلك الهيئة الزائدة ان كانت منقسمة عاد التقسيم المذكور ، وان كانت غير منقسمة فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن العلم بذلك المعلوم الغير منقسم يجب أن يكون غير منقسم .

(**وأما**) **المقدمة الثالثة** : وهى بيان أن العلم اذا لم يكن منقسما ، كان الموصوف بذلك غير منقسم (فـ) لأنه لو كان منقسما لكان الحال فى جزئية ، ان كان حالا بعينه فى الجزء الآخر ، لزم كون العرض الواحد

حالا فى محلين . وهذا محال . وان كان الحال فى أحد جزئيه مغايرا للحال فى الجزء الآخر ، فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة . وقد فرضنا أنها غير منقسمة . فثبت : أن الموصوف بذلك العلم الغير منقسم ، يجب أن يكون غير منقسم .

وأما المقدمة الرابعة وهى بيان أن كل جسم منقسم . فهذا مبنى على نفى الجوهر الفرد . وقد سبق تقرير هذه المسألة .

فهذا تمام تقرير هذه الحجة على أقوى الوجوه .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن القول بالجوهر الفرد باطل — على ما سبق تقريره ثم نقول : لا شك أن النقطة غير قابلة للقسمة .. وهى أن كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كانت عرضا فلها محل . ومحلها ان كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كان منقسما فقد حصل منه أن قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز . وحينئذ يشكل هذا الدليل .

وأيضا : فهذا يشكل بالواحدة فانها عرض غير قابل للقسمة ، مع أنها حالة فى المادة الجسمانية . **وأيضا** : فالاضافات أعراض موجودة عند الحكماء ، مع أنها لا تقبل القسمة . فانه لا يصح أن يقال : قام بنصف الأب نصف الابوة ، وبثلثه ثلث الابوة . **وأيضا** : فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية ، فلو لزم من انقسام المحل انقسام الحال ، لزم أن يقال : انه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الأجزاء . وهو محال . **وأيضا** : فالجسم البسيط يكون فى نفسه واحدا ، كما أنه عند الحس واحد . فاذا حل فيه عرض لا ينقسم ، فليس هناك أجزاء لذلك الجسم ، واذا لم يحصل له شىء من الأجزاء ، امتنع أن يقال : الحال فى أحد الجزءين اما أن يكون عين الحال فى الجزء الثانى أو غيره .

فهذا جملة الكلام فى هذه الحجة تقريرا واعتراضا .

***

قال الشيخ : « وليس يلزم من هذا : أن (الأمر) المركب يجب

ان لا يعقل بما لا ينقسم . وذلك لأن وحدة الموضوع لا تمنع كثرة المحمولات (فيه) لكن كثرة الموضوع توجب (تكثر) المحمولات » (٣٥)

التفسير : هذا سؤال أورده على نفسه . وتقريره : أنه اذا كان كون المحل منقسما ، يمنع من أن يتصف بصفة غير منقسمة ، لزم أن يقال : كون المحل مفردا يمنع (٣٦) من أن يتصف بالصفات الكثيرة . وأجاب عنه بجواب صحيح . وهو : أنه لا امتناع فى اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة ، وانما يمتنع اتصاف المحال الكثيرة بالصفة الواحدة . فظهر الفرق .

***

قال الشيخ : « وأيضا : المعنى المنقسم فى نفسه اذا حل جسما وعرض له الانقسام ، لا يخلو اما أن تؤدى القسمة الى الانفصال الى تلك المعانى أو لا تؤدى . فان كانت تؤدى ، تعرض منه محالات . من ذلك : أن يكون تغير وضع القسمة موجبا لتغير وضع المعنى فيه . ومن ذلك أن (٣٧) يحتمل المعنى الانقسام الى مبادىء معقولة غير متناهية . ومن ذلك ان يكون (من حيث) هو واحد غير معقول ، لأنه من حيث هو واحد غير منقسم . وأجزاء الحد ليست تكفى فيها الوحدة بالاجتماع ، بل وحدة ايجاب طبيعة واحدة . ومن حيث هو ذلك الواحد معقول ، ومن حيث هو ذلك المعقول (٣٨) غير منقسم ، ومن حيث يكون فى الجسم منقسم . فاذن ليس من حيث هو معقول فى الجسم البتة »

التفسير : اعلم : انا فى الفصل المتقدم بينا أنه متى كان المعقول ماهية غير قابلة للقسمة ، فان القوة العاقلة لها يمتنع أن تكون جسمانية . وأما فى هذا الفصل ، فالمقصود : بيان أن المعقول ــ وان كان فى ماهية مركبة ــ فانه يمتنع كونها حالة فى الجسم .

واعلم : أن هذا الكلام مبنى على مقدمتين :

---

(٣٥) المحمول : ع

(٣٦) فانه يمنع : ص

(٣٧) ومن ذلك لا يحتمل معنى الانقسام : ص

(٣٨) المعقول : سقط ع

احداهما : أن تعقل الشىء لا يحصل الا عند حصول صورة مساوية لماهية المعقول فى العاقل . فانا على هذا التقدير نقول : انا اذا عقلنا ماهية مركبة من الأجزاء ، فان هذه الصورة العقلية أيضا تكون مركبة من البسائط التى منها تركبت ماهية ذلك المعقول .

والمقدمة الثانية : ان الحال فى الجسم المنقسم يجب أ يكون منقسما .

واذا ثبت هاتان المقدمتان ، فنقول : اذا عقلنا ماهية مركبة عن بسائط كانت هذه الصور العقلية مركبة عن تلك البسائط . ثم أن هذه الصورة كانت حالة فى الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها ، وحينئذ نقول : اما أن يكون الانقسام الحاصل بسبب أجزاء الماهية مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل ، بمعنى أنه يحصل فى كل جزء من أجزاء المحل جزء من أجزاء القوام[*] واما أن لا يكون كذلك . وهذا التقسيم الذى ذكرناه هو المراد من قوله : لا يخلو اما أن تؤدى القسمة الى الانفصال الى تلك المعانى أو لا تؤدى . أى اما ان تكون القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل مؤدية الى الانقسام الحاصل بسبب أجزاء القوام ، أو لا تكون (٣٩)

فأما القسم الأول وهو كون (القسمة مؤدية) اليه . فهذا قد أبطله من ثلاثة أوجه :

الأول : انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب العرض ، فحينئذ يحل كل واحد من أجزاء القوام فى جزء من الأجزاء الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا الوجه ، فلو تغيرت هذه القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول ، لزم أن تنتقل تلك المعانى من ذلك الجانب الى هذا الجانب . وحينئذ يلزم أن تنتقل تلك المعانى من ذلك الجانب الى هذا الجانب ، بحسب تغير حصول القسمة من جانب الى جانب . وأيضا : لو اقمنا قسما فى قسم هكذا : فانه يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط . وهو محال .

---

(٣٩) فلا تكون : ص

الوجه الثانى : انه اذا كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية ، فيلزم حينئذ أن تكون الانقسامات الحاصلة بسبب أجزاء القوام غير متناهية ، فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير متناهية . وذلك محال .

أما أولا فلأن كل واحد من تلك البسائط الغير متناهية ، لما كان حالا فى محل مغاير لمحل الأجزاء ، لزم كون الجسم مركبا من أجزاء غير متناهية بالفعل . وذلك محال .

والوجه الثالث فى بيان فساد هذا القسم : هو أن الماهية وان كانت مركبة من البسائط الكثيرة ، لكن لا تكون تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسائط ، بل لابد وأن يحدث عند اجتماع تلك البسائط هيئة واحدة تجرى مجرى الصورة المقومة لتلك الماهية . فتلك الماهية تكون هيئة واحدة . واذا ثبت هذا فنقول : تلك الماهية غير قابلة للقسمة . فتعلقها لا يقبل القسمة . فالموصوف بذلك التعقل لا يقبل القسمة . وكل جسم فانه يقبل القسمة . ينتج : أن الموصوف بذلك التعقل ليس بجسم . وأما القسم الثانى . وهو أن يقال : القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل لا تؤدى الى القسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية ، فهذا مما تركه « الشيخ » ولم يذكره ، لظهور فساده . لأن تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل ، اذا لم تكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية ، فحينئذ يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط . وذلك محال . وهذا القسم لما كان ظاهر الفساد ، لا جرم ترك « الشيخ » ذكره .

ولقائل أن يقول : هذا الوجه بناء على أن التعقل مساو للمعقول فى تمام الماهية ، وعلى أن الحال ينقسم بانقسام محله . وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه .

***

قال الشيخ : « ولأن الماهية المشتركة بين الأشخاص تتجرد عن الوضع وسائر اللواحق . فاما أن يكون هذا التجرد فى الوجود

الخارجى ، أو فى الوجود العقلى ، أو فى كليهما ، أو لا فى واحد منهما . فإن كان وجوده فى الوضع فى كليهما ، لم يكن مجردا عن الوضع البتة . لكنا فرضناها مجردة . هذا خلف .

وان كان مجردا عن الوضع فى كليهما . فهذا كذب . لأنه ذو وضع فى الاعيان . وان كان ذا وضع فى العقل وليس ذا وضع فى الخارج . فهذا ايضا اكذب . فبقى أن لا يكون له وضع في الخارج . فان تصور به الجسم فى العقل كان له وضع فى العقل . وهذا محال » (٤٠)

التفسير : هذه هى الحجة الرابعة على أن النفس ليست جسما ولا حالة فى الجسم . وتقريره : أنه لا شىء من الكليات بذى وضع . وكل ما كان حالا فى الجسم . فله وضع ، ينتج : فلا شىء من الكليات حال فى الجسم . **أما الصغرى** . وهى قولنا : لا شىء من الكليات بذى وضع . فتقريره : هو أن كل كلى (٤١) مشترك بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة ، فانه لا يكون له وضع معين . ينتج : فكل كلى فليس له وضع معين . **وأما الكبرى** . وهو قولنا : فكل ما كان حالا فى الجسم فله وضع . فتقريره : أن كل ما كان حالا فى الجسم ، فانه يكون سارياً فيه متقدرا بمقداره . وكل ما كان كذلك ، فله وضع . ينتج : فكل ما كان حالا فى الجسم فله وضع . هذا تقرير هذه الحجة . والتقسيم المذكور فى الكتاب كأنه غير مفيد . وذلك لأنه وضع أن الأمر الكلى متجرد عن الوضع ، والكلى لا وجود له الا فى الأذهان ، فيلزم منه ان الكلى مجرد عن الوضع فى العقل . وهذا القدر يفيد كونه غير حال فى الجسم ، سواء كان مجردا عن الوضع فى الخارج ، أو لم يكن واذا كان الأمر كذلك ، كان اعتبار هذا التقسيم عبثا .

ولقائل أن يقول : قد ذكرنا : أن الصورة التى سميتموها بالصورة المجردة العقلية ، صورة شخصية موجودة فى نفس شخصية . فكيف

---

(٤٠) النص ذكره المؤلف بمعناه .
(٤١) كلى فانه مشترك : ض

يمكن أن يقال : انها معنى كلى مشترك فيه بين الأشخاص ؟ فان قلتم : المراد من كونها كلية : هـــو انه اذا حذفت عنها شخصـــيتها وتعينها وحلولها فى ذلك المحل ، كان الباقى منطبقا بالحد على حد ســـائر الأشخاص الخارجية . فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الصورة الحالة فى الجسم تكون كلية . بمعنى أنه اذا حذفت عنها شخصيتها وحلولها فى الجسم ، كان الباقى منطبقا بالحد ، على حد سائر الأشخاص .

***

قال الشيخ : « وأيضا : انه ليس لشىء من الأجسام قوة أن يطلب او أن يفعل أمورا غير متناهية . والمعقولات التى للعقل أن يعقل ايها شاء . كالصور العددية والشكل ، وغير ذلك . بلا نهاية لها . فاذن هذه القوة ليست بجسم ، لأن لكل جسم قوته الفعلية (٤٢) متناهية ، لست أعنى الانفعالية . فاذن (٤٣) لا يمتنع »

التفسير : هذه هى الحجة الخامسة . وتقريرها : أن كل قـــوة عقلية فانها تقوى على افعال غير متناهية . ولا شىء من القوة الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية . ينتج : فلا شىء من القوة العقلية بقوة جسمانية . أما بيان الصغرى : فلأن القوة العقلية ، يمكنها ادراك مراتب الأعداد والأشكال . وهى غير متناهية . وأما بيان الكبرى : فهو أن كل قوة جسمانية ، فانها تنقسم بانقسام محلها .

فيكون الحاصل فى بعض ذلك الجسم : بعض تلك القوة . فاذا فرضنا ان كل تلك القوة أو بعضها ابتداء بالفعل ، فان لم ينقطع الجزء البتة كان الجزء مساويا للكل . وهو محال . وان انقطع كان فعل الجزء متناهيا ، وفعل الكل ضعفه . وضعف المتناهى متناه . فيلزم أن يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا . وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية . أما قوله : « انها تقوى على ادراك مراتب الأعداد والأشكال »

---

(٤٢) قوة عقلية : ص (٤٣) فان ذلك : ع

وهى غير متناهية » قلنا : لا نسلم أن الادراك فعل ، بل هو انفعال .
وذلك لأنه لا معنى لادراك الحقائق ، الا كون المدرك قابلا للصور العقلية . فيكون الادراك من باب الانفعال . وأنتم سلمتم أن الأمر الجسمانى لا يمتنع أن ينفعل انفعالات غير متناهية ، بدليل : أن الهيولى قد انفعل انفعالات غير متناهية . سلمنا : أن الادراك فعل ، لكن لا نسلم أن القوة العقلية تقوى على ادراكات غير متناهية . فان قلتم : الدليل عليه : أنها لا تنتهى الى مرتبة الا ويمكن بقاؤها بعد تلك المرتبة وصيرورتها مدركة لمعقولات أخر بعد ذلك . وذلك يدل على انها تقوى على ادراكات غير متناهية . فنقول : ان دل هذا على جواز كونها فاعلة أفعالا غير متناهية ، فهذا قائم فى القوة الجسمانية ، فانها لا تنتهى الى وقت الا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك ، وتزايد أفعالها بعد ذلك . وهذا يقتضى جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية . فان لم يلزم هنا لم يلزم فيما قلتم .

سلمنا : أن القوة العقلية تقوى على افعال غير متناهية ، لكن لا نسلم أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية . أما قوله : « كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها » قلنا : سبق الكلام عليه . سلمنا ذلك . فلم قلتم : انه محال (لـ) قوله : كل القوة وجزؤها اذا ابتدآ بالفعل من مبدأ معين ، فان لم ينقطع عمل الجزء ، لزم أن يكون الجزء مساويا للكل فى هذا المعنى . ولا يمتنع كون الجزء مساويا للكل فى بعض الصفات واللوازم . وانما الممتنع أن يتساوى فى جميع الأمور ، فلم قلتم : انه يلزم من تساوى الكل والجزء فى هذا الحكم تساويهما فى جميع الأمور ؟ سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على أن القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية . لكنه معارض بدلائل تدل على جوازه :

فالاول : ان القوة الجسمانية فى وجودها ومؤثريتها ، لا تنتهى الى وقت ، ويمكن بقاء ذاتها وبقاء مؤثريتها بعد ذلك . والا فيلزم أن ينتقل الشىء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى . وانه محال .

واذا كان الأمر كذلك — على ما ذكرنا — كانت القوة الجسمانية فى ذاتها ومؤثريتها ممكنة البقاء أبدا . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع أن يقال : يستحيل البقاء أبدا .

والثانى : ان صريح العقل شاهد بأنه لا يمتنع بقاء الأرض على طبيعتها أبدا . ومتى كانت باقية تلك الطبيعة خالية عن العوائق ، فان تلك الطبيعة توجب حصولها فى مركز العالم . فثبت : أن بقاء الطبيعة الأرضية مع بقاء كونها موجبة حصول الأرض فى مركز العالم ، أمر ممكن ، غير ممتنعة أبدا . وذلك يدل على ما قلناه .

والثالث : انه يمتنع أن يجب عدمها (٤٤) فى وقت معين . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح استمرارها أبدا . أما الأول . فلأن تلك الماهية ممكنة لذاتها . والأوقات متناهية ، فيمتنع أن يصير واجب العدم فى وقت بعينه . فلو عقل ذلك ، فلنعقل أيضا أن يصير واجب الحدوث فى وقت بعينه . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها الى المؤثر . وذلك باطل بالبديهة .

وأما الثانى : وهو أنه لما لم يجب عدمها فى شىء من الأوقات المعينة ، وجب أن يصح استمرارها أبدا . فلأنه لا ينتهى الى وقت الا ويجوز بقاؤه بعد ذلك . ولا معنى لجواز البقاء الابدى الا ما ذكرنا .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن القوة الجسمانية ، لا يمتنع بقاؤها مدة غير متناهية . سلمنا جميع ما ذكرتموه . لكنه منقوض على أصولكم بالنفوس التى هى المحركات القريبة للأفلاك ، فانها عندكم قوى جسمانية ، مع انها أزلا وأبدا توجب حركات الأفلاك . أجابوا عنه : بأن القوة الجسمانية لا يمتنع عليها انفعالات غير متناهية . واذا ثبت هذا فنقول : النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المفارقة . فتقوى بسبب ذلك على أفعال غير متناهية . فنقول : اذا جوزتم هذا ، فلم لا تجوزوا أيضا أن يقال : ان النفوس الناطقة جسمانية ، الا أن أنوار العقل

---

(٤٤) عدمها : ص

الفعال فائضة عليها ؟ ولهذا السبب قويت النفس الناطقة على أفعال غير متناهية .

***

قال الشيخ : « قد بان لك مدرك المعقولات . وهو النفس الانسانية جوهر غير مخالطة للمادة برى عن الأجسام متفرد الذات بالقوام والعقل . وليكن هذا آخر ما نقوله فى الطبيعيات »

التفسير : لما فرغ من ذكر الدلائل ، أردفها بالنتيجة . وهى أن النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسمانى . وهو المطلوب .

ولنختم هذه الجملة بذكر مسالة فى اثبات حدوث النفس الناطقة .

احتجوا عليها بأن قالوا : لو كانت النفوس أزلية ، لكانت اما واحدة أو كثيرة . وهما باطلان . فالقول بأزليتها محال . أما الشرطية . فبديهية . وأما أنها غير كثيرة . فلأنها لو كانت كثيرة ، لامتاز كل واحد منها عن الآخر بأمر ما . وذلك الأمر اما نفس الماهية ، أو داخل فيها ، أو خارج عنها . والأولان باطلان ، لأن النفوس البشرية متساوية فى الماهية . والخارج عن الماهية اما لازم أو مفارق . واللازم باطل لأن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم . والمفارق باطل ، لأن التغاير بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير فى المادة . ولا مادة للنفس غير البدن . ولا بدن قبل البدن . وأما أنها غير واحدة فلأنها بعد التعلق بالبدن ، ان بقيت واحدة لزم أن يكون معلوم كل واحد ، معلوما لكل واحد . وهو باطل . وان تعددت فهو محال . لأن التعدد بعد الوحدة من خواص الجسم ، والنفس ليست بجسم . فيمتنع ذلك عليها .

ولقائل ان يقول : السؤال عليه قائم من وجوه :

السؤال الأول : لم قلتم : انها لو كانت متعددة ، لكان ذلك لأجل اختصاص كل واحد منها بأمر ما ، فان هذا بناء على أن النفس زائدة على الماهية . وذلك باطل . والا لزم التسلسل .

السؤال الثانى : لم قلتم : أن النفوس البشرية متساوية فى تمام الماهية ، وسائر النفوس البشرية متساوية فى قبول العلم وفى تدبير الأجسام البشرية . وكل ذلك من باب الصفات . والاستواء فى اللوازم لا يدل على الاستواء فى الملزومات ؟

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقع التمايز بالعوارض المفارقة ؟ (ل) قوله : « التمايز بالعوارض لا يكون الا للتغاير فى المادة . ولا مادة للنفس الا البدن . ولا بدن قبل البدن » قلنا : المقدمات الثلاث ممنوعة . **اما المقام الأول** . وهو قوله : الامتياز لا يكون الا للتغاير فى المواد . قلنا : يشكل بتغاير المواد . فان ذلك لو كان لتغاير المواد ، لزم التسلسل . وان كان لتغاير الصفات الحالة فيها ، لزم الدور . وان لم يكن لشىء من ذلك ، فقد حصل التغاير ، لا لأجل المادة .

المقام الثانى : لم قلتم : انه لا مادة للنفس الا البدن ؟ وما البرهان على الحصر؟ ثم نقول : ألستم تقولون : أن النفوس بعد مفارقة الأبدان لا يمتنع أن تتعلق بضرب من الأجسام السماوية ؟ فلم لا يجوز أن يقال : إنها قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بضرب من الاجسام السماوية ولهذا السبب حصل التغاير ؟

المقام الثالث : هب أن الأمر كما قلتم . لكن لم قلتم : انه ليس قبل هذا البدن بدن آخر ؟ وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبينا على بطلان التناسخ ، لكن بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس ، فيلزم الدور . ثم نقول : يشكل ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفارقة ، فانه لا امتياز بينها فى شىء من الذاتيات واللوازم والعوارض المفارقة ، مع أنها متعددة .

لا يقال : امتياز كل واحد منها عن غيره انما كان لشعوره بذاته المخصوصة . **لأنا نقول** : شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز ذاته عن غيره . ولو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور ، لزم الدور . وهو محال . ثم نقول : هب انه ثبت القول بحدوث النفوس . فما الدليل على

فساد التناسخ ؟ قالوا : لأن عند حدوث البدن المخصوص ، تحدث نفس . فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ ، لزم اجتماع النفس (٤٥) فى بدن واحد . وهو باطل . قلنا : لم لا يجوز أن يقال : النفوس مختلفة بالماهية ، فكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون صالحا لنفس أخرى ؟

الثانى : هب أن النفوس واحدة فى النوع . لكن لم لا يجوز أن يقال : النفس التناسخية حصلت فيها هيئات كسبية من العلوم والأخلاق . وهذا البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة بتلك الصفة ، والنفس الحادثة تكون خالية عن هذه الصفات ، فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس الحادثة ؟

السؤال الثالث : قولكم : ان عند حدوث البدن يجب فيضان نفس حادثة . فنقول : هذا انما يلزم اذا كان موجد النفس الناطقة موجبا بالذات ، فاما اذا كان فاعلا بالاختيار . فمن أين يلزم ؟

الرابع : لم لا يجوز أن يقال : النفس التناسخية أولى . لأنها موجودة قبل حدوث البدن . فهى تتعلق بذلك البدن ، قبل استكمال مزاجه . ويصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس أخرى ؟

الخامس : هذا أيضا وارد عليكم . لأن البدن عند حدوثه كان قابلا لنفس « زيد » ولنفس « عمرو » لأن النفس متساوية ، فلم فاض على هذا البدن المعين ، نفس « زيد » دون نفس « عمرو » ؟

السادس : لم قلتم : انه يمتنع تعلق نفسين ببدن واحد ؟

***

وهنا آخر الكلام فى الطبيعيات والحمد لله رب العالمين .

(تم الجزء الثانى من كتاب شرح عيون الحكمة للامام فخر الدين الرازى . ويليه الجزء الثالث فى الالهيات)

---

(٤٥) النفس : ص

الفصل الأول

فى

أوصاف الموجود

قال الشيخ : « الموجود (١) قد يوصف بانه واحد أو كثير ، وبانه كلى أو جزئى ، وبانه بالفعل أو بالقوة . وقد يوصف بانه مساو لشىء ، وقد يوصف بانه متحرك أو ساكن . أو غير ذلك . لكنه لا يمكن ان يوصف بانه مساو ، الا اذا صار كما . ولا يمكن أن يوصف بانه متحرك أو انسان ، الا اذا صار جسما طبيعيا . فاذن ما لم يصر رياضيا ، لم يوصف بما يجري مجرى اوسط هذه الصفات ، وما لم يصر طبيعيا ، لم يوصف بما يجرى مجرى أحدها . لكنه لا يحتاج فى ان يكون واحدا أو كثيرا الى أن يصير رياضيا او طبيعيا . بل لأنه موجود عام ، هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة ، وما ذكر معها . فاذن الوحدة والكثرة من الأعراض الذاتية للموجود ، الذى يعرض له بما هو موجود . ولولا ذلك لكان الموجود الواحد لن يكون الا رياضيا أو طبيعيا . فاذن للموجود بما هو موجود : اعراض ذاتية »

التفسير : قد ذكرنا فى أول الطبيعيات : أن العلوم ثلاثة : الالهيات ، والرياضيات ، والطبيعيات . فنقول : العوارض العارضة للموجود . تارة تكون عارضة له من حيث انه موجود ، وتارة من حيث انه موجود مخصوص .

---

(١) عنوان الفصل ليس فى الأصل .

اما (القسم الأول وهو) الأعراض العارضة للموجود من حيث انه موجود : فقد ذكر « الشيخ » منها فى هذا الموضع ثلاثة : كونها واحـــدة أو كثيرة ، وكونها كلية أو جزئية ، وكونها بالفعل أو بالقوة . **وأنا اعدها فى هذا المقام :**

الأول : ان يقال : الموجود اما ان يكون متحيزا ، أو حالآ فى المتحيز ، أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز . وهذا التقسيم أمر لاحق للموجود من حيث انه موجود . فان الموجود ان كان واجبا فهو فى اول العقل يحتمل كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ، وان كان ممكنا فكذلك . وهذا يدل على أن الموجود لكونه موجودا : مستعد لأن ينقسم الى هذه الأقسام الثلاثة .

الثانى : أن يقال : الموجود اما أن يكون علة فقط ، أو معلولا فقط ، أو علة ومعلولا معا بالنسبة الى شيئين مختلفين ، أو لا علة ولا معلولا البتة . وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود اما أن يكون مؤثرا لا يتأثر — وهـــو واجب الوجود — أو متأثر لا يؤثر — وهو الهيولى — أو مؤثرا ومتأثرا — وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود ، ثم انها مؤثرة فى تدبير الأجسام — أو لا مؤثرا ولا متأثرا .

وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود اما أن يكون فاعلا فقط ، أو منفعلا ، أو فاعلا ومنفعلا معا ، أو لا فاعلا ولا منفعلا البتة . وبعبارة أخرى : اما أن يعطى ولا يقبل ، أو يقبل ولا يعطى ، أو يعطى ويقبل ، أو لا يعطى ولا يقبل . ومثل هذا التقسيم مذكور فى أعضـــاء الانسان وغيره .

الثالث : أن يقال : الموجود اما أن يكون بالفعل من جميع جهـــاته واعتباراته — وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية — واما أن يكون بالقوة من كل الجهات . وذلك محال . والا لكان بالقوة فى كونه بالقوة . وهلم جرا . وذلك محال . واما أن يكون بالفعل من بعض الوجوه ، **وبالقوة من سائر الوجوه .**

الرابع : أن يقال : الموجود اما أن يكون كاملا أو مكتـفيا أو ناقصا . فالكامل هو الذى حصل له ما يمكن حصوله ، والمكتفى هو الذى ليس كذلك لكن حصلت فيه قوة لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات ، والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول تلك الكمالات . وقد يقال : الموجود اما أن يكون تاما أو فوق التام أو ناقصا أو مكتفيا . وقد يقال : الموجود اما أن يكون شريفا أو خسيسا .

الخامس : الموجود اما أن يكون واحدا أو كثيرا ، أو يدخل فى الواحد « الهوهو » والمساواة والمشابهة والموازاة والمماثلة والمطابقة . وفى الكثير مقابلاتها .

السادس : الوجود اما أن يكون كليا او جزئيا .

السابع : ان الموجود اما أن لا يكون له أول وآخر ، أو يكون لــه أول وآخر ، أو لا يكون له أول ويكون له آخر . والعلماء قالوا : هــذا محال . لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، أو لا يكون له آخر ويكون لــه أول .

الثامن : الموجود اما أن يكون بسيطا او مركبا . وتمام هذا التقسيم أن يقال : الموجود اما أن لا يكون متركبا عن شىء ولا يتركب عنه شىء وهو الفرد المجرد . واما أن يكون متركبا عن شىء ويكون غيره مركبا عنه . واما أن لا يكون متركبا عن شىء ويكون غيره متركبا عنه . واما أن يكون هو متركبا عن شىء ولا يتركب غيره عنه .

وقد يقال : المركب اما أن يكون تركيبه واقعا فى المرتبة الأولى أو فى الثانية أو فى الثالثة . وهلم جرا .

التاسع : الموجود اما أن يكون واجبا او ممكنا . وبطريق آخر : اما أن يكون غنيا أو محتاجا . وبطريق آخر : وهو أن الموجود اما ان يكون حقا أو باطلا .

العاشر : الموجود اما أن يكون قديما أو محدثا . ويدخل فيه نفس الأول والأبد والاولية والآخرية وما فيها من الاشكالات .

الحادى عشر : الموجود اما أن يكون قار الذات ، أو منقضى الذات .

وقد يقال : الموجود اما أن يكون باقيا فى الذات أو فى الصفات وفى الاضافات ، أو يكون متغيرا فى الذات وفى الصفات وفى الاضافات ، أو يكون متغيرا فى الذات باقيا فى بعض هذه الأقسام ومتغيرا فى بعضها .

الثانى عشر : الوجود اما ان يكون متناهيا أن غير متناه . ونذكر هنا : أن التناهى قد يقال على طريق السلب ، وقد يقال على طريق المعدول . وأيضا : فغير المتناهى اما أن يكون فى ذاته أو فى تأثيراته .

الثالث عشر : الموجود اما أن يكون موصوفا أو صفة ، أو لا موصوفا ولا صفة .

الرابع عشر : الموجود اما أن يكون مكانا أو زمانا ، واما ألا يكون كذلك . لكنه يكون اما مكانيا أو زمانيا ، واما أن لا يكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيا ولا زمانيا . وهذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير .

الخامس عشر : الموجود اما أن يكون صعب الادراك ، أو سهل الادراك . **والذى يكون صعب الادراك** . اما أن يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره — كما لا تقوى على ادراك الشمس أعين الخفافيش . ومن هذا الباب عجزا لعقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه — واما أن يكون كذلك لغاية خفائه — كما فى الموجودات الضعيفة التى تكون من باب النسب والاضافات .

والذى يكون سهل الادراك . ف (هو) ما يكون (٢) متوسطا فى القوة والضعف ، كالكميات والكيفيات .

---

(٢) فيما يكون : ص

السادس عشر : الموجود اما أن يكـون موجود النظير — ومثاله ظاهر — أو عديم النظير . وهذا القسـم واجب الاعتراف به . والا لزم الدور . وعلى هذا لا يبعد اثبات موجود لا يشبهه شيء . وبهذا الطريق يبطل القول بالحاق الغائب بالشاهد ، والقول بالحسن والقبح العقليين .

السابع عشر : الموجود اما أن تكون حقيقته مستقلة بالمعلومية ، أو لا تكون كذلك .

فان كان الأول فاما أن يكون غنيا عن محل يحل فيه — وهو الذوات — أو محتاجا اليه — وهو الصفات — **وأما الذى لا تكون حقيقته مستقلة** بالمعلومية . فذلك هو النسب والاضافات .

الثامن عشر : الموجود اما أن يكون موجودا فى الأعيان أو فى الأذهان أو فى اللفظ أو فى الكتابة . ثم يقال : الموجود فى الأذهان . هو أيضـا موجود فى الأعيان ، لان الموجود الذهنى صورة جزئية ادراكية موجـودة فى نفس شخصية معينة . فيكون الموجود فى الذهن ، موجودا فى العين . فما الوجه الذى يمتاز به الموجـود الذهنى عن الموجـود العينى ؟ وأما الموجود فى اللفظ والكتابة فذاك مجاز من القول . ومعناه : الألفاظ الدالة ، والكنايات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح .

التاسع عشر : الموجود اما أن يكون موجودا بوجود هو غيره ، أو موجودا لوجود هو نفسه . والأول حاصل . كقولنا : الواد موجود ، والمثلث موجود . والثانى حاصل . والا لزم التسلسل . والموجود الذى يكون موجودا بوجود هو نفسه : هو (٣) الوجود .

العشرون : الموجود اما أن يكون جوهرا أو عرضا . وقد ذكرنا هذا التقسيم فى فصل (٤) « قاطيغورياس » وذكرنا : أن ايراد هذا الفصـل فى المنطق أجنبى (عنه) فالموضوع (٥) اللائق به (هو) العلم الالهى .

---

(٣) وهو الوجود : ص

(٤) باب : ص

(٥) وانما الموضع : ص

فهذا مجموع الأحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود .

(وأما) القسم الثانى (وهو) الأحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود مخصوص فهو كقولنا : الموجود مساو ومفاوت . وهذا العارض انما يعرض للموجود ، اذا كان ذلك الموجود كما . فنقول : هذا الموجود متحرك وساكن . فان هذا العارض انما يعرض للموجود اذا كان جسما طبيعيا . وأما بيان انحصار العلوم النظرية فى هذه الثلاثة . فقد سبق تقريره فى أول الطبيعيات .

***

قال الشيخ : ((والفلسفة الأولى موضوعها : الموجود بما هو موجود . ومطلوبها : الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود . مثل الوحدة والكثرة والعلية . وغير ذلك))

التفسير : ههنا مسألتان :

المسألة الأولى

فى

بيان ان موضوع العلم الالهى هو الموجود من حيث هو موجود وفيه مذهبان آخران :

احدهما : أن موضوعه : هو الاله — سبحانه — والمراد : معرفة صفاته وأفعاله .

والثانى : أن موضوعه : هو العلل الأربع .

فنقول : أما القول الأول فباطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان وجود الاله ، مطلوب بالدليل ، ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم ، واذا كان ذلك من مطالب هذا العلم ، امتنع أن يكون موضوعا لهذا العلم .

---

(٦) فان هذا : ص

الثانى : ان هــذا العلم يبحث عن الكلى والجزئى والقوة والفعل والعلة والمعلول والوحدة والكثرة . وهذه الأحوال لا تفرض لذات الاله ــ سبحانه ــ من حيث انه هو ، بل من حيث انه موجود .

والقول الثانى ايضا باطل . لعين هذين الوجهين :

فالأول : ان اثبات السبب من حيث انه سبب ، محتاج الى البرهان ، ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم . وما كان مطلبا من مطالب العلم ، لا يكون موضوعا له .

والثانى : ان هذا العلم يبحث عن أمور ليست هى من الأعراض الخاصة بالأسباب ، بما هى أسباب . مثل الكلى والجزئى والوجوب والامكان ، والواحد والكثير .

واذا عرفت فساد هذين القولين ، فنقول : موضوع هذا العلم : الموجود بما هو موجود . ويدل عليه : (٧) ان هذه الأحوال التى عددناها (هى) مطالب فى هذا العلم ، فيجب أن يكون موضوع هذا العلم : هو الأمر الذى تعرض له هذه الاحوال من حيث هو هو . ولما كان ذلك الأمر ليس الا الموجود ، علمنا أن موضوع هذا العلم : هو الموجود من حيث انه موجود .

المسألة الثانية

فى

(تقسيمات الموجود)

اعلم : أن التقسيمات التى ذكرناها للموجود ، منها ما هو له كالأنواع . وهى : كالجوهر والكم والكيف . فانه ليس يحتاج الموجود فى انقسامه اليها الى أن ينقسم قبلها الى أشياء أخر . فأما الانقسام الى الواحد والكثير والكلى والجزئى والعلة والمعلول ، فهذا من باب العوارض والأحوال اللاحقة . والأمر فيه ظاهر .

***

---

(٧) ويدل عليه أمران : الأول ان هذه ... الخ ص

قال الشيخ : « الموجود قد يكون موجودا على انه جاعل شيئا من الأشياء بالفعل — أمرا من الأمور بوجوده فى ذلك الشىء — مثل البياض فى الثوب ، ومثل طبيعة النار فى النار . وهذا بان تكون ذاته حاصلة لذات أخرى (٨) بانها ملاقية له بالأسر ، ومتقررة فيه .

لا كالوتد فى الحائط ، اذ له انفراد ذات منفردة متبرئة عنه . ومنه ما لا يكون كذلك »

التفسير : الموجود اما أن يكون حالا فى غيره . كقولنا : البياض فى الجسم . أو لا يكون .

ويجب علينا **تفسير الحلول فنقول** : ان كون الشىء فى الشىء قد يكون بحيث تكون حقيقة كل واحد منهما شائعة سارية فى الأخرى ، وبحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الأخرى ، تحقيقا أو تقديرا . مثل البياض فى الثوب ، ومثل : طبيعة النار فى النار . فان ذات البياض سارية فى ذات الجسم ، بحيث تكون الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض . وبالعكس . وقد لا تكون كذلك ، بل تكون ذات كل واحد منهما مباينة لذات الأخرى فى الاشارة ، ككون (١٠) الوتد فى الحائط وككون الماء فى الكوز .

واذا عرفت هذين القسمين فنقول : معنى الحلول لا يحصل الا فى القسم الأول . وذلك لأن الشيئين اللذين وصفتهما ماذكرناه . فاما أن يكون أحدهما متبوعا فى الوجود ، ويكون الآخر تابعا له . واما أن لا يكون كذلك ، بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر . فان كان الأول فالتابع هو الصفة والعرض والحال ، والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل . وان كان الثانى فهو كالحال فى الذاتين ، يكون كل واحد منهما قائما بنفسه . ثم انهما يتداخلان ويتلاقيان بالكلية . هذا . وان كان أمر ممتنع الوجود ، لكنه حاصل بسبب القسمة العقلية ، فلابد من تلخيص مفهومه .

---

(٨) أخرى وملاقية له : ص . والتصحيح من : ع

(٩) متبرىء : ص

(١٠) لكون : ص

فان قيل انكم ذكرتم فى تفسير الحلول : كون كل واحد منهما بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر تحقيقا أو تقديرا ، **فما الفائدة فى قولكم : تحقيقا أو تقديرا ؟** قلنا : الاشـــارة الى أحدهما اما أن تكون عين الاشارة الى الآخر ، اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه فى نفسه بحسب الحس . وذلك مثل الجسم الذى حل فيه اللون . فان الجسم مشار اليه بحسب الحس واللون أيضا كذلك . فلا جرم كانت الاشارة الحسية الى الجسم عين الاشاره الى اللون . أما الذى لا يكون كذلك — أعنى : أن لا يكون المحل والحال مشارا اليه بحسب الحس — فان الذى ذكرناه لايجرى فيه ، الا بحسب التقدير . وتقريره : أن الذى لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه بحسب الحس . اما أن يكون لأجل أن أحدهما ليس كذلك ، أو لأجل أنه ليس ولا واحد منهما كذلك . **أما القسم الأول** : فهو على وجهين : لأنه اما أن يكون **المحل** مشـــارا اليه ، والحـــال لا يكون كذلك . واما أن يكون **الحال** مشارا اليه ، والمحل لا يكون كذلك .

أما القســـم الأول . فهو حاصـــل فى الوجود . فان الجسم موجود مشارا اليه بحسب الحس . والصوت القائم به لا يمكن أن يشار اليه بحسب الحس . فهنا الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا بمعنى أنه لو كان الصوت مشارا اليه بحسب الحس ، لكانت الاشـــارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت القائم به .

وأمـــا الثـــانى : وهـــو أن يكـــون الحـــال مشـــارا اليه فهذا عندى ممتنع ، الا أن الفلاســـفة يثبتون ذلك ، لأن عندهم الحجمية والمقدار أمر مشار اليه بحسب الذات ، ثم انه حال فى الهيولى ، مع أن الهيولى ليس لها فى ذاتها وضع ، ولا اليها اشارة . وبرهان بطلانه : انما يظهر عند ابطال القول بالهيولى .

وأما القسم الثانى — وهو الشيئان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع ولا اشارة ، مع أنه يكون أحدهما حالا فى الآخر — فهذا كما تقوله فى النفس

الناطقة . فانها اذا اتصفت بالمعارف والعلوم . فذات النفس مجردة وتلك المعارف أيضا كذلك . ثم ان تلك المعارف حالة فى النفس ومعنى الحلول هناك : هو أن تلك العلوم اختصت بجوهر النفس اختصاصا ، لو أمكنت الاشارة اليها ، لكانت الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر . وكذلك اذا قلنا : ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات . فالمراد (من) ذلك (ما) قلناه (١١)

فان قالوا : لما كان معنى الحلول بقسميه (١٢) حاصلا فى هذه الصورة ، مع أنه لا يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة ، كان (١٣) الحلول لا محالة أمرا مغايرا لوحدة الاشارة . **فنقول :** لاشك أن مسمى الحلول أمر مغاير لوحدة الاشارة ، الا أنه لا يمكننا أن نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق .

فقد ظهر بهذا التفصيل : مرادنا من قولنا : الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا .

واعلم : أن من الناس من فسر الحول بتفسير آخر . فقال : ثبت أن المتحيز حاصل فى الحيز المعين . ولاشك أن بعض الحال فى ذلك الجسم يكون أيضا حالا فى ذلك الحيز . فانا ندرك معرفة بديهية بين البياض القائم بهذا الجسم ، والبياض القائم بذلك الجسم . ونعلم أن هذا البياض حصل فى هذا الحيز الذى حصل الجسم فيه ، وأن ذلك البياض حصل فى ذلك الحيز الذى حصلفيه ذلك الجسم . فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما أنه مختص بذلك الحيز المعين ، الا أن الجسم أصل فى ذلك الاختصاص والعرض تابع . فلهذا المعنى نقول : كون العرض حالا فى المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا فى ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ، ولما صار الحلول مفسرا بهذا ، ثبت : أن كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز ، فانه يمتنع كونه موصوفا بشىء من الصفات .

---

(١١) قلنا : ص

(١٢) بقسماه : ص

(١٣) وكان : ص

ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا وعكسا .

أما الطرد فهو أنهم قالوا : لا شك أن نفس الانسان موصوفة بالعلوم والأخلاق ، وقد ثبت أن كل ما كان محلا لغيره ، كان جسما مختصا بالحيز . فالنفس جسم . وأيضا : اذا ثبت أنه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص بحيز ، ينتج : أنه سبحانه كذلك .

وأما العكس فهو أن نفاة الصفات قالوا : ثبت أن ذاته سبحانه منزهة عن الوضع والحيز . وكل ما كان كذلك ، امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ، ينتج : أنه سبحانه غير موصوف بشيء من الصفات . فهذا تقرير هذا الكلام .

واعلم : أن تفسير الحلول بما ذكروه باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان كون الجسم حاصلا فى الحيز صفة من صفات الجسم ، فلو كان الحلول مفسرا بما ذكروه ، لكان معناه : أن حصول ذلك الجسم فى ذلك الحيز ، تبعا لحصول محله فيه . وذلك محال ، لأنه يوجب التسلسل .

الثانى : ان بديهة العقول حاكمة بأن الثلاثة فرد ، والأربعة زوج وبديهة العقل حاكمة بأن كون الثلاثة ثلاثة ، وكون الأربعة أربعة . ليس له وضع وحيز ، حتى نقيس (١٤) كونها موصوفة بالفردية والزوجية بذلك .

الثالث : ان ذات الاله موصوف بالصفات (١٥) الاضافية بالاتفاق . وهذا القدر يكفى فى ابطال قولهم .

الرابع : ان الأجسام قد تكون موصوفة بالاضافات . مثل وصف الانسان بالأبوة والبنوة . ولا يقال : معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات ، هو أن الاضافة حاصلة فى هذا الحيز ، تبعا لحصول محلها فيه . فثبت : أن هذا التفسير الذى ذكروه باطل .

***

---

(١٤) نفس : ص

(١٥) بصفات : ص

قال الشيخ : « والذى يكون هـــكذا . منه : ما يطرا على الذات الأخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها (او بما يقومها) (١٦) وهذا يســمى عرضاً . ومنه ما مقارنته لذات اخرى ، مقارنة مقوم بالفعل . ويقال له : صورة . ويقال للمقارنين كليهما : محل . والأول (١٧) منهما موضوع ، والثانى هيولى ومادة . وكل ما ليس فى موضوع ـــ سواء كان فى هيولى ومادة أو لم يكن فى هيولى ومادة ـــ يقال له : جوهر » (١٨)

التفســير : المقصود من هذا الكلام : تعريف الجوهر والعرض .

فنقول : لما ذكر فى الفصل الأول أن الشىء الذى يكون فى غيره قد يكون شائعا فيه كالبياض فى الجسم ، وقد لا يكون كذلك كالوتد فى الحائط . والذى يكون من القسم الأول يكون على قسمين ، وذلك لأنه اما أن يكون الحال مقوما للمحل ، أو لا يكون . فان كان الحال مقوما للمحل ســمى الحال صورة والمحل هيولى او مادة . وان كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سمى الحال عرضا والمحل موضوعا .

ابقى (١٩) هنا ابحاث :

الأول : انه بقى فى التقســيم قسم ثالث . وهو أن يكــون الحــال غير مقوم للمحل وغير متقوم به . مثل : ما اذا فرضنا موجودا مســتقلا بنفسه حل فى جوهر آخر مستقل بنفسه . فهذا . وان كان لا مثال له من الموجودات ، الا أن هذا بحسب القسمة العقلية مفهوم ثالث .

البحث الثانى : ان قولنا : الحال اما أن يكون مقوما للمحل أو لا يكون (هو) بناء على تلخيص معنى المقوم . واعلم : أن الشىء اذا احتاج فى وجوده الى غيره ، سمى المحتاج متقوما والمحتاج اليه مقوما . واذا عرفت هذا ظهر أن هذا الكلام انما يتم لو ثبت أن المحل قد يكون محتاجا فى وجوده الى الحال .

---

(١٦) ولا يقومها : ص . والتصحيح من : ع

(١٧) وللأولى ـــ ولثانى : ع (١٨) فيقال : ص

(١٩) بقى : ص

ومن الناس من قال : ان هذا محال فى العقل . لأن الحال يحتاج فى وجوده الى وجود محله ، فلو احتاج المحل فى وجوده الى الحال ، لزم الدور . وهو محال . وقد ذكرنا هذا الكلام فى فصل (٢٠) « قاطيغورياس » وأجبنا بما يمكن أن يقال فيه ، فلا فائدة فى الاعادة .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : المحل جنس تحته نوعـان : الموضوع والهيولى . والحال جنس تحته نوعان : العرض والصورة . وقد عرفت : أنه اذا كان الشىء أعم من غيره ، كان عدم ذلك الأعم أخص من عدم ذلك الأخص . ولما (٢١) كان الحيوان أعم من الانسان ، كان اللاحيوان أخص من اللانسان . فان (٢٢) كل ما صدق عليه انه لا حيوان صدق عليه أنه لا انسان ، وليس كل ما صدق عليه أنه لا انسان صدق عليه أنه لاحيوان ، ولما كان الموضوع أخص من المحل ، كان اللاموضوع أعم من اللامحل . فعلى هذا القول : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . وهذا يكون أعم من قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى محل . لأن الصورة حالة فى الهيولى ، وهى غير داخلة تحت قولنا : موجود ، لا فى موضوع . وهى غير داخلة تحت قولنا : موجود لا فى محل .

اذا عرفت هذا ، ظهر عندك معنى قول الحكماء : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ، والعرض هو الموجود فى موضوع .

فان قال قائل : قولكم : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع باطل . ويدل عليه وجهان .

الأول ان هذا فاسد طردا وعكسا .

أما الطرد : فلأنه — تعالى — موجود لا فى موضوع . مع أنه ليس بجوهر ، اذ لو صدق عليه — سبحانه — أنه جوهر ، مع أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس ، لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس . وكل ماكان

---

(٢٠) كتاب : ص   (٢١) فلما : ص
(٢٢) فان كان كلما صدق : ص

داخلا تحت الجنس ، كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل . وكل مركب فانه ممكنا ، فيلزم كون الواجب لذاته ممكنا لذاته . وأنه محال .

وأما العكس . فلأن الجواهر الكلية جواهر ، مع أنها صورة موجودة فى الأذهان ، وتلك (٢٣) الأذهان موضوعات لها . وهى حالة فى تلك الاذهان حلول العرض فى المحل .

الثانى : كون الشىء موجودا (هو) وصف خارج عن الماهية . بدليل : انه يمكن تعقل الماهية مع الشك فى وجودها . ولو كان كونه موجودا نفس تلك الماهية أو جزءا منها ، لامتنع ذلك . وأما كونه لا فى موضوع ، فهو قيد سلبى ، فيكون لا محالة خارجا عن الماهية .

اذا عرفت هذا فنقول : المفهوم من كونه موجودا لا فى موضوع ، أمر خارج عن الماهية . ثم المشهور عند الحكماء : أن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس . والمقول على غيره قول الجنس ، يكون داخــلا فى الماهية . فيلزم أن يكون الخارج عن الماهية ، داخلا فى الماهية . وذلك محال . وأيضا : الموجود لما كان خارجا عن الماهية ، لم يكن جنسا . ولا فى موضوع (وأيضا) لما كان مفهوما عدميا ، لم يكن فصلا (ولما كان كذلك) مقوليا موجودا لا فى موضوع ، ليس مركبا من الجنس والفصل ، فوجب أن لا يكون حدا للجوهر .

والجواب عن السؤالين : مبنى على حرف واحد : وهو انه ليس المراد من قولنا : الموجود لا فى موضوع هو أن يكون موجودا بالفعل ، بشرط أن يكون لا فى موضوع . بل المراد : أنه ماهية ، متى وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع .

اذا عرفت هذا فنقول : أما البارى تعالى فانه لا يلزم أن يكون جوهرا ، لأن وجوده عين حقيقته ، وقد شرطنا فى كونه جوهرا : أن يكون وجوده مغايرا لحقيقته . وأما الجواهر الكلية فقد أجابوا عنه : بانا شرطنا فى الجوهر أن يكون ماهية اذا وجدت فى الأعيان ، كانت لا فى موضــوع .

---

(٢٣) فتلك : ص

وهذه الصور الذهنية الكلية ـ وان كانت فى الحال موجودة فى موضوع ـ الا أنه يصدق عليها : أنها لو وجدت فى الأعيان لكانت لا فى موضوع .

ولقائل أن يقول : ان تلك الصور يمتنع وجودها بأعيانها فى الأعيان . فاذن عرضيتها حاصلة فى الحال . وما لأجله يصير جواهر يمتنع عليها ، فوجب الحكم بأنها اعراض . وايضا : فبتقدير أن يصدق عليها : انه يمكن حصولها فى الأعيان ، الا أنا نقول : انه يصدق عليها : أنها لو حصلت فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ، ويصدق عليها أنها فى الحال فى موضوع ، فيلزم أن يكون جوهرا ، عرضا معا . وذلك محال .

وأما السؤال الثانى : فقد اجابوا عنه أيضا بناء على ذلك الأصل . وهو أنا بينا : أنه ما كان جوهرا ، لأنه موجود لا فى موضوع ، بل انما كان جوهرا لأنه ماهية لو وجدت فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ، ولم يلزم من خروج الموجودية واللاموضوعية عن تقويم الماهيات أن يكون الاعتبار المذكور مقوما للماهيات . فهذا ما قيل فى هذا الموضع .

وأما السؤال الثالث : وهو قوله : ان هذا ليس حدا له . فنقول : الجوهر هو الجنس الأعلى ، والجنس الأعلى لا يكون فوقه جنس آخر ، والا لما كان جنسا أعلى . فاذا لم يكن له جنس ، لم يكن له فصل ، فيمتنع أن يكون له حد ، وانما الممكن فى تعريفه ذكر الرسوم .

***

قال الشيخ : « الجواهر اربعة . مع أنه ليس فى موضوع ليس فى مادة وجوهر هو فى مادة . والقسم الأول ثلاثة اقسام : فانه اما أن يكون هذا الجوهر مادة . أو ذا مادة . أو لا مادة ولا ذا مادة . والذى هو ذو مادة وليس فيها : هو أن يكون منها . وكل شىء من المادة وليس بمادة ، فيحتاج الى زيادة على المادة ـ وهى الصورة ـ فهذا الجوهر هو المركب . فالجواهر أربعة : ماهية بلا مادة ، ومادة بلا صورة ، وصورة فى مادة ومركب من مادة وصورة »

التفسير : المقصود من هذا الفصل تقسيم الجوهر الى انواعه الأربعة . وتقريره أن يقال : بينا ماهية المادة وحقيقتها ، وبينا أن الصورة

الموجودة فى المادة تكون جوهرا . فنقول : الجوهر اما أن يكون فى مادة ، أو يكون نفس المادة ، أو يكون متركبا من المادة والصورة ، أو يكـــون بخلاف هذه الأقسام الثلاثة ــ أعنى : أن لا يكون فى مادة ، ولا مادة ، ولا متركبا عن المادة والصورة ــ

أما الجوهر الذى يكون فى المادة فهو الصورة . وأما المادة فقـد عرفتها . وأما المركب عن المادة والصورة فهو الجسم . وأما الذى لا يكون على أحد تلك الأقسام الثلاثة فهى الجواهر المجردة . ومن الناس من يقول : هذا الجوهر ان افتقر فى أفعاله الى آلة جسمانية ، فهو النفس . وان لم يفتقر فى أفعاله الى آلة جسمانية فهو العقل . فهذا تلخيص الكلام فى هذا القسم .

واعلم : أن هذا التقسيم لا يتم الا باثبات أمور :

أحدها : اثبات ان الحال قد يكون مقوما لمحله . فاذا بطل ذلك ، لم يمكن اثبات الجواهر الصورية .

وثانيها : اثبات أن الجسم مركب عن المادة والصورة . والكلام فى هذا الموضع سيأتى عن قريب .

وثالثها : اثبات أن كل مركب عن مادة وصـــورة فهو جسم . وهم ما أقاموا على هذه القضية حجة . لأن قولنا : كل جسم فهو مركب من المادة والصورة ، لا يقتضى أن يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جســـم . لما عرفت : أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية ، بل لنا أن نثبت ذلك عـــلى مقتضى أصول الحكماء . وذلك لأن الجوهر عندهم : مقول على ما تحته قول الجنس على أنواعه ، وأحد أنواع الجوهر هو الجوهر المجرد ، فيكون الجوهر المجرد داخلا تحت الجنس ، وكل ما كان كذلك فذاته مركبة من الجنس والفصل .

والجنس والفصل اذا أخذا بشرط التجريد ، كانا مادة وصـــورة . وهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من مادة وصورة . فثبت بهذا : أنه ليس كل ما كان مركبا من المادة والصورة ، فهو جسم .

الفصل الثانى

فى

أحكام الهيولى والصورة

اعلم : أن هذا الفصل يشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات ان الجسم مركب من الهيولى والصورة

قال الشيخ : « الاتصال الجسمى موجود فى مادة ، وذلك لأنه يقبل الانفصال . وقبول الانفصال فيه اما أن يكون للاتصال . لكن الاتصال لا يقبل الانفصال الذى هو ضده ، لأنه يستحيل أن يكون فى ضد قوة قبول ضد . لأن ما يقبل شيئا يقبله وهو موجود . ومن المحال أن يكون شىء غير موجود يقبل شيئا موجودا . والضد يعدم عند وجود ضده . والمقابل عند وجود المقابل . فقوة قبول الاتصال هى فى شىء قابل للانفصال . والاتصال غير والاتصال . فاذن الاتصال الجسمانى والانفصال الجسمانى فى مادة »

التفسير : اعلم أنه يجب أولا تلخيص محل النزاع . فنقول : لا شك أن فى الموجودات موجودا شاغلا للحيز ممتدا فى الجهة . وهذا الشىء اما أن يكون قائما بنفسه ، واما أن يكون حالا فى محل .

أما الأول : فهو المراد من قولنا : ان الجسم غير مركب من المادة والصورة .

واما الثانى : فهو مذهب « الشيخ » ومذهب أكثر من قبله من الفلاسفة ، فانهم زعموا : أن هذا الشىء الممتد فى الجهات الحاصل فى الحيز هـو الحجمية . ومحل هذه الحجمية هو الهيولى . ومجموعهما : هو الجسم . فهذا تلخيص محل النزاع .

واعلم : أن حجة «الشيخ» فى هذه المسألة مبنية على نفى الجوهر الفرد وعلى (١) أن الجسم المتصل شىء واحد فى نفسه ، كما أنه عند الحس واحد . واذا عرفت هذا فلنذكر هذه الحجة التى ذكرها . وتقرير الكلام : أن نقول : ثبت أن الجسم البسيط فى نفسه شىء واحد . وذلك هو المراد من كونه متصلا . ولا شك أيضا فى انه قابل للانفصال . فيقول قائل : هذا الانفصـال اما أن يكون هو الاتصال أو غيره . والأول باطل لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول . والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فامتنع أن يكون القابل للانفصال هو الاتصال . فلابد من الاعتراف بوجـود شىء سـوى الاتصال ، يكون قابلا لهذا الانفصال الطارىء وكذلك الاتصال الزائل . وحينئذ يظهر أن الجسم مركب من الاتصال ومن شىء آخر يقبل ذلك الاتصال . وذلك هو المطلوب .

ولقائل ان يقول : هذا بناء على أن الجسم البسيط متصل فى نفسه ، وهو بناء على نفى الجوهر الفرد . والكلام فيه قد تقدم . ثم ان سلمنا ذلك . لكنا نقول : ولم لا يجوز أن يقال : الجسم قبل الانفصال كان موصـوفا بالوحدة ، وعند الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنينية فالزائل هـو الوحدة والطارىء هو التعدد . وهما عرضان متعاقبان على الجسم . وهذا لا يقتضى كون الجسم مركبا فى ذاته من قابل ومقبول . والذى يؤكد هذا السؤال : أن الجسم عند ورود الانفصال عليه ، ما بطل اتصـاله . لأن كل واحد من الحيزين بقى متصلا كما كان ، انما الزائل هو الوحدة فقط . وذلك تقدير ما قلناه .

---

(١) على : ص

واعلم : انه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه الحجة . وحاصل ما يمكن أن يدفع به هذا السؤال ثلاث طرق : (٢)

(الطريق) الأول : أن يقال : تقرير هذه الحجة : هو أن الجسمية يصح عليها أن تعدم بعد الوجود ، وأن توجد بعد العدم . وكل ما كان كذلك فلابد له من مادة .

أما بيان المقدمة الأولى : فالدليل عليه : أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا فى نفسه ، ثم بعد القسمة حصل جسمان . فهاتان الجسميتان الحادثتان بعد القسمة . اما أن يقال : انهما كانتا حاصلتين قبل القسمة أو ليس كذلك . والأول باطل . لأن هاتين الجسميتين لو حصلتا قبل القسمة ، لكان كل ذلك الجسم مركبا منهما ، وحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحدا . لكنا فرضناه واحدا . هذا خلف . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال : هاتان الجسميتان الحاصلتان بعد التقسيم ، ما كانتا حاصلتين قبل ورود التقسيم ، بل هما حدثتا الآن . فهذا يقتضى أن يقال : ان تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل القسمة ، قد بطلت . والجسميتان الحادثتان بعد التقسيم ، قد وجدتا وحدثتا . فثبت : أن الجسمية يصح عليها الحدوث والزوال .

واما بيان المقدمة الثانية ــ وهى أن كل ما يصح عليه الزوال والحدوث فله مادة ــ فالدليل عليه : أن كل محدث فانه مسبوق بالامكان . وذلك لأن الامكان لابد له من محل موجود . وذلك المحل هو هيولى . وتقرير هذه المقدمة : مشهور فى كتب الحكمة .

وهذا وجه استخرجته لتصحيح دليل « الشيخ »

ولقائل أن يقول :

المقدمة الأولى باطلة . وذلك : لأن هذا يقتضى أن يكون ايراد الفصل والقسمة على الجسم اعداما للجسمية الأولى ، وايجادا للجسميتين

---

(٢) ثلاثة أوجه : ص

الحادثتين . وذلك يوجب أن من غمس اصبعه فى البحر ، فقد اعدم البحر الأول ، وأحدث بحرا جديدا . وذلك لا يقوله عاقل .

فان قالوا : انه وان زالت الجسمية الأولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهيولى باقية فى الحالتين فلا جرم لم يلزم أن يكون التفريق اعداما .
قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان الجسم حين كان واحدا ، فقد كانت هيولاه واحدة . واذ انقسم ذلك الجسم ، فقد انقسمت هيولاه أيضا . فاذا كان التقسيم اعداما للصورة والهيولى معا . فيلزم أن يكون التقسيم إعداما مطلقا . ويسقط هذا العذر .

الثانى : ان الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة ، والصورة المعينة . فاذا بطلت تلك الصورة المعينة ، فقد بطل أحد الجزءين من ماهية ذلك الجسم . وبطلان أحد أجزاء الماهية يقتضى بطلان ذلك المركب . وهذا يقتضى أن يكون تفريق البحر اعداما له . وذلك لا يقوله عاقل .

فهذا هو الكلام على المقدمة الأولى من الدليل المذكور .

واما المقدمة الثانية : وهى قولنا : ان كل ما يصح عليه الحدوث والزوال ، فله مادة . فالكلام على هذه المقدمة قد ذكرناه فى كثير من كتبنا . فلا نعيده هنا .

والطريق الثانى فى تقرير دليل « الشيخ » : أن يقال : الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة . وكونه متصلا بالفعل ومتصلا بالقوة ، أثران متغياران . والشىء الواحد لا يمكن أن يكون مصدرا لأثرين متغايرين ، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فلابد وأن يكون الجسم مركبا من أمرين : أحدهما : له عند الفعل . والآخر : له عند القوة . والأول الصورة . والثانى الهيولى . وهذا الوجه أيضا قد كنت تكلفته فى نصرة دليل « الشيخ » وهو أيضا ضعيف جدا . لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد بينا ضعف كلامهم فى تقرير هذه المقدمة .

ثم نقول : هذا ايضا وارد عليكم من وجهين :

الأول : أن الهيولى اما أن يكون شيئا له وجود أو لا يكون كذلك . فان لم تكن لها فى نفسها وجود ، امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم ، لأن المعدوم لا يكون جزءا من الموجود . وان كان لها فى نفسها وجود ، فحينئذ يصدق عليها انها موجودة بالفعل ، ويصدق عليها أنها قابلة للصور والأعراض . وحينئذ يرجع الكلام الذى ذكرتموه . ويلزم افتقار الهيولى الى هيولى أخرى ، لا الى نهاية . وهو باطل .

الثانى : ان الهيولى من حيث هى هى موجود مجرد عن الوضع والحيز ، فيمتنع أن يكون موصوفا بالشكل والحصول فى الحيز ، بل الموصوف بهما هو الجسمية من حيث هى هى . فتكون الجسمية من حيث انها هى ، جسمية بالفعل ، ومن حيث إنها هى ، قابلة للحصول فى الحيز والشكل بالقوة . فهذه الجسمية شىء واحد مع أنها بالفعل فى وجود نفسها ، وبالقوة فى سائر الصفات . فلم لا يجوز أن يكون الجسم نفسه كذلك ؟

والطريق الثالث فى تقرير هذه الحجة : أن يقال : قد ثبت أن الجسم البسيط فى نفسه شىء واحد ، وثبت أنه قابل للانقسامات الغير متناهية ، بمعنى أنه لاينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل هذا الانقسام ، وثبت أنه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التى لا نهاية لها الى الفعل . وهذا يقتضى أن الجسم لا ينتهى فى الصغر الى حد ، الا ويكون بعد ذلك قابلا لهذا الانقسام . ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات . فثبت : أن الجسم يمتنع انتهاؤه فى قبول القسمة الى حد ، الا ويكون الانفصال باقيا . وهذا يقتضى أن يقال : ان بقاء ذات الجسم بدون الاتصال محال . فثبت : أن كونه جسما مستلزم للاتصال ، وثبت أيضا : أن كل جسم فانه قابل للانفصال . ولا شك أن الاتصال والانفصال أمران متباينان متغايران ، والشىء الواحد لا يكون مستلزما للشىء وقابلا لنقيضه . فاذن لابد وأن يكون الجسم مركبا من شيئين : أحدهما : الجسمية التى هى

مستلزمة للاتصال . والآخر : الهيولى التي هى قابلة للانفصال . فثبت : انه لابد وان يكون الجسم مركبا من جزءين احدهما حال فى الآخر .

واعلم : ان هذا الطريق ضعيف ايضا . وبيانه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم من حيث انه جسم يقتضى كونه متصلا ، لولا القاسر ، فاذا أورد القاسر ، صار قابلا للانفصال . ولا يبعد فى الشىء الواحد أن يوجب أثرين مختلفين بحسب شرطين مختلفين . الا ترى أن الطبيعة توجب السكون بشرط أن يحصل حاملها فى المكان الطبيعى ، والحركة بشرط أن يكون حاملها حاصلا فى المكان القريب . فكذا هنـــا الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال . أما اذا وصل اليه ما أوجب قطعه وقسمته ، فانه يصير قابلا لذلك الانقسام والانقطاع .

الثانى : ان مدار كلامهم على أن الشىء الواحد لا يكون مســتلزما للشىء مع كونه قابلا لمعانده . وهو أيضا وارد عليهم . لأن مذهبهم أن الهيولى مستلزمة للجسمية . وعندهم أن الجسمية مستلزمة للاتصـــال . ومستلزم المستلزم مستلزم . فالهيولى مستلزمة للاتصال ، مع أنها قــابلة للانفصال . فكان الشىء الواحد مستلزما للشىء وقابلا لمناقضة أصلهم .

الثالث : انهم يقولون : الجسمية مستلزمة للاتصال . والهيولى قابلة للانفصال . وهذا على قانون قولهم محال . لأن الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخللهما حيز فارغ . وهذا المعنى انما يعقل حصوله فى الشىء الذى يكون له اختصاص بحيز وجهة . والهيولى عندهم ليس لها حصول فى حيز ولا اختصاص بجهة . واذا كان الأمر كذلك ، امتنع كونها قابلة للانفصال . فان ألزموا أن الهيولى لها فى حـــد ذاتها المخصوصة حصول فى حيز واختصاص بجهة ، فحينئذ نقول لهم : لا معنى للجسمية والاتصال الا هذا . فاذا كان هذا (هو) الهيولى ، فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل اليها .

الرابع : انكم قلتم : الانفصال عدم الاتصال ، عما من شأنه أن يتصل وهذا يقتضى أن يكون الموصوف بالاتصال وبالانفصال شيئا واحدا . ولما

كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية ، وجب أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية . واذا سلمتم أن القابل للانفصال هو الجسم ، فحينئذ يسقط أصل دليلكم لأن مداره على أن القابل للانفصال ليس هو الاتصال .

فهذا جملة ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه الحجة . وقد ظهر انها باطلة على جميع الوجوه .

ونقول : الذى يدل على أن الجسم يمتنع أن يكون مركبا من الهيولى والصورة وجوه :

الحجة الأولى : ان الجسم لو كان فى ماهيته مركبا من جزءين ، لكان لكل واحد منهما حقيقة ووجود ، باعتبارهما (٣) يمتاز عن الآخر . اذا عرفت هذا فنقول : اما أن يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجما ، واما ان يكون أحدهما حجما دون الثانى ، واما أن لا يكون واحد منهما حجما . والكل باطل ، فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة . **أما (القسم الأول وهو) انه يمتنع أن يكون كل واحد منهما فى نفسه حجما وممتدا فى الحيز والجهة .** فلأنهما لما كانا متداخلين ، لزم كون البعدين داخلا فى الثانى . وذلك عندهم محال . **وأيضـــا** : فيكون احدهما محـــلا للآخر . فيكون ذلك الذى هو المحل جوهرا قائما بنفسه ، فتكون الحجمية جوهرا قائما بنفسه . وهو المطلوب . **وأما القسم الثانى** ، وهو أن يكون أحدهما حجما دون الثانى . فان قلنا : ان ما هو حجم فى ذاته هو المحل ، وما ليس بحجم فى ذاته هو الحال ، فهذا مسـلم . لأنه يرجح الحيز حاصله الى قيام عرض بجسم . وان قلنا : ما ليس بحجم فى ذاته هو المحل ، وما هو حجم فى ذاته هو الحال . فهذا باطل . لأن ذلك الذى ليس بحجم فى ذاته لا اختصاص له بالحيز أصلا . والذى هو حجم فى ذاته هـــو مختص بالحيز . وحلول ما له حصول فى الحيز فيما لا حصول له فى الحيز ، محال **وأما القســم الثالث** : وهو أن لا يكون لواحد من هـــذين الجزءين اختصاص بالحيز أصلا . فعند اجتماعهما أن لم يحدث زائد كان الحجم

---

(٣) باعتبارها : ص

مجرد ما ليس بحجم هذا خلف . وان حدث زائد (وكان ٤) ذلك الزائد حجم ، فحينئذ اما أن يكون الحجم حالا فى الحيز أو بالعكس . وقد أبطلنا الكل . فثبت : أن القول بالهيولى يقتضى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون القول به باطلا .

الحجة الثانية : هيولى الجسم البسيط اما أن تكون واحدة أو كثيرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالهيولى . أما امتناع كونها واحدة ، فالآن الجسم اذا انقسم ، فاما ان يقال : بقيت تلك الهيولى واحدة ، أو ما بقيت كذلك . والأول باطل . والا لكنا اذا قسمنا الماء وحصل أحد الجزءين بالمشرق والآخر بالمغرب ، أن يكون ذات هذا الماء عين ذات ذلك الماء الآخر . وذلك معلوم الفساد بالضرورة . والثانى أن يقال : الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم ، ثم تعددت عند انقسامه . فهذا أيضا محال . لأن هذا العدد الحاصل بعد القسمة ، ما كان موجودا قبل القسمة . لأنا نتكلم على تقدير أن يكون هيولى البسيط واحدا . وقد حدث هذا العدد . فيلزم أن يقال : تلك الهيولى الواحدة قد عدمت وحدث الآن عددان جديدان من الهيولى ، فيلزم أن يكون تفريق الجسم اعداما للجسم الأول واحداثا لجسمين جديدين . وذلك لا يقوله عاقل . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال : هيولى الجسم البسيط ما كان واحدا ، بل كان متعددا . فنقول : هذا يقتضى أن يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده على الجسم ، يكون للجسم هيولى على حدة . لأنا بينا : أن الجسم الذى يمكن انقسامه الى قسمين ، لابد وأن يكون لكل واحد من قسميه هيولى على حدة . ولو كانت هيولاء قبل القسمة واحدة بالعدد ، لعادت المجالات المذكورة فى القسم الأول .

فثبت : أن القول بصحة هذا التقسيم تقتضى أن كل ما يمكن فرضه فى الجسم البسيط من الانقسام ، فهيولى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هيولى الجزء الآخر ، امتيازا بالشخص والعدد ، لكن الانقسامات التى يمكن

---

(٤) وهكذا وذلك : ص

فرضها فى الجسم البسيط غير متناهية ، فيلزم أن يكون الجسم البسيط له (٥) هيولات غير متناهية بالعدد ، وذلك محال . لأن الصورة الحالة فى كل واحدة منها غير الصورة الحالة فى الأخرى ، لامتناع حصـــول المعنى الواحد فى محلين . وعلى هذا التقدير فلكل واحد من تلك الأجزاء الممكنه هيولى بالفعل على حدة ، وصورة بالفعل على حدة . فيكون كل واحد منهما متميزا عن الآخر بالفعل . فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من الأجزاء التى لا نهاية لها بالفعل . وذلك محال .

فثبت : أنه لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة فيه ، اما أن تكون واحدة أو متعدده ، وثبت فساد القول بهما . فيلزم القطع بأن الجسم لا يكون مركبا من الهيولى والصورة .

الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى: هو أن الهيولى هو الشىء الذى يقبل الاتصال والانفصال . والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين فى حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث . والانفصال عبارة عن وقوعهما فى حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث . فنقول : الاتصال والانفصال (كل منهما) لا يعقل الا للشىء الذى يكون مختصا بالحيز ، وحاصلا فى المكان والجهة . وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز ، فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم . وذلك محال . فكان اثبات الهيولى للجسم محالا .

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما الألفاظ المذكورة فى تقرير الحجة : فمعلومة . وان كان فيها بعض التطويل . وأما قوله فى آخر الفصل : « وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ، ويكون معه من القوى والصور » فالمراد : أن هذه المادة كما أنها محل لهذه الصور الجسمية ، فكذلك هى محل لسائر الصور النوعية التى سيجىء شرحها . وكذلك هى محل لسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية .

---

(٥) تكون له : ص

المسألة الثانية

فى

بيان ان الهيولى لا تعرى عن الصورة النوعية

قال الشيخ : ((فالمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة . لأنها ان فارقته ، فاما ان تكون ذات وضع أو لا تكون . فان كانت ذات وضع وتنقسم فهى بعد جسم . وان كانت ذات وضع ولا تنقسم ، حصل لذى الوضع الغير المنقسم افراد قوام . وقد بينا : استحالة هذا فى الطبيعيات . وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نار بعينه فاذاً ليست الصورة النارية لم يجب ان تحصل فى موضع بعينه ، ولكنها لا يمكن أن تحصل الا فى وضع بعينه))

التفسير : اعلم أنا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، كان الشروع فى بيان أن الهيولى لا تنفك عن الصورة عبثا ، الا أنا لأجل تفسير ما فى هذا الكتاب ، نلخص هذا الكلام . فنقول : لو أمكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية ، لكانت اما أن تكون مشارا اليها بحسب الحس ، أو لا تكون كذلك . والقسمان باطلان ، فيبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية . انما قلنا : انه يمتنع كونها مشارا اليها ، لأن ذلك المشار اليه بحسب الحس ، اما أن يكون قابلا للقسمة ، أو لا يكون . فان كان الأول فهو الجسم ، لا أنه هيولى عارية عن الجسمية ، وان كان الثانى فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس . وذلك هو الجوهر الفرد . وقد أبطلناه . وانما قلنا : انه يمتنع كونها مجردة عن الاشارة . وذلك لأن حدوث الجسمية فى الهيولى ، اما أن يحصل ذلك الجسم فى كل الأحياز . وهو محال بالبديهية . أو لا يحصل فى شىء من الأحياز ، فيكون الجسم حال كونه جسما ، غير حال فى شىء من الأحياز . وهو أيضا محال بالبديهة . أو يحصل فى حيز معين . وذلك أيضا محال . لأن نسبة الجسمية الى جميع الأحياز على السوية . فلو حصل ذلك الجسم فى حيز معين ، لكان ذلك رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز ان يقال : الفاعل المختار خصصه بحيز معين بمجرد القصد والارادة . وحينئذ يرجع الكلام فى هذه المسألة ، الى أنه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار أم لا ؟ ثم تقول : هذه الهيولى وان فرضناها خالية عن الصورة الجسمية ، فلعلها كانت موصوفة بأحوال أخرى وأعراض أخرى ، وكانت الحالة توجب حصول هذه الهيولى فى الحيز المعين ، بشرط اتصافها بالجسمية . فاذا حدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم فى ذلك الحيز المعين . **وليس فى هذا الكلام شىء أزيد من ان يقال :** الموجب لذلك الاختصاص : كان حاصلا قبل حدوث صورة الحجمية ، الا أن تأثيرها فى ذلك المعلول كان موقوفا على شرط . الا ترى أن الطبيعة توجب الحركة بشرط أن يكون الجسم حاصلا فى المكان القريب ، وتوجب السكون بشرط أن يكون الجسم حاصلا فى المكان الطبيعى . فكذا هنا .

***

قال الشيخ : ((وأما اذا كانت ماء ثم استحالت هواء ، تعين لها ذلك الموضع . لأنها اذا كانت ما كانت هناك ، وانما ليست الصورة الهوائية أو النارية . وهى ذات موضع))

التفسير : هنا سؤال يذكر على ذلك الدليل . وهو أن يقال : هب ان لكل كلية عنصرية (٦) مكانا طبيعيا . الا أن الجزء المعين من كل عنصر ، ليس له مكان طبيعى ، بل نسبته الى جميع أجزاء حيز الكل بالسوية . ثم مع هذا فقد حصل فى موضع معين . واذا عقل هذا . **فلم لا يعقل أن يقال :** ان هيولى الجسمية تكون نسبتها الى جميع الأحياز على السوية . ثم مع ذلك تختص بحيز معين ؟ **وأجاب عنه :** بأن كل صورة مسبوقة بصورة أخرى ، والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين ، ولا يبعد أن تكون تلك الأحوال السابقة أسبابا لبعض الحيز بعد حدوث هذه الصورة الحادثة ، بخلاف ما اذا حدثت الصورة الجسمية ابتداء ، فانه لم توجد قبل حدوثها حالة تقتضى تعين هذا الموضع . فظهر الفرق .

---

(٦) عنصر : ص

ولقائل أن يقول : مسلم انه لم يوجد قبل حدوث صورة الجسمية وضع وموضع يقتضى تعين الوضع والموضع بعد حدوثها ، لكن لا يلزم من عدم نوع واحد من الأسباب عدم المسبب . فلم لا يجوز أن يقال : كانت المادة موصوفة باعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع ، وكانت تلك الأعراض توجب الحصول فى الحيز المعين ، بشرط حدوث الجسمية ؟ وما لم تبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم .

***

قال الشيخ : ((ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع على نحو المعقولات ، والصورة ايضا غير ذات وضع لنفسها ، لأنها معقولة من حيث هى صورة ، لكان المؤلف من معينين معقولين وكل جملة ، معقولين فهو معقول غير ذى وضع . فاذا المادة الجسمانية يتعلق وجودها بسبب يجعلها ذا وضع دائما ، فلا تتعرى عن الصور الجسمانية))

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على أن الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية . واعلم : أن هذا الكلام فى غاية الخبط والاضطراب . وبيانه من وجوه :

الأول : انه قال : ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع ، لكان كذا وكذا . فيكون هذا الكلام ابطالا لقول من يقول : ان الهيولى تقتضى العراء عن الجسمية . وهذا لا يقوله عاقل ، بل الذى يقوله الخصم : هو أن الهيولى لا تقتضى حصول الجسمية . ففرق بين أن يقال : الهيولى تقتضى اللاجسمية ، وبين أن يقال : الهيولى لا تقتضى الجسمية كما أنه فرق بين أن يقال : هذه الماهية تقتضى اللاوجود ، وبين أن يقال : انها لا تقتضى الوجود . فان الأول ممتنع ، والثانى ممكن . فكذا هنا ان أحدا لا يقول : أن الهيولى تقتضى كونها عارية عن الصورة ، بل يقولون : انها لا تقتضى حصول الصورة .

الثانى : وهو أنه جعل الصورة الجسمية الحادثة فى المادة غير ذات وضع . وهذا أيضا فاسد . لأن الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد فى الجهات . فاى عاقل يقول : ان هذا المعنى شىء مجرد عن الوضع ؟

الثالث : أن يقال له : أخبرنا عن مذهبك ؟ هل الهيولى من حيث انها هى ، حجم أم لا ؟ فان قال : أنها حجم ولها (٧) امتداد فى الجهات . فهذا موافقة فى المعنى . فانه يسمى الجسم بالهيولى . وان قال : الهيولى من حيث هى هى ، ليس بحجم البتة . فنقول : فأخبرنا عن الصورة . هل هى من حيث هى هى حجم أم لا ؟ فان قال : نعم . فقد اعترف بأن الصورة الجسمية حجمية وامتداد فى الجهات . فكيف قال هنا : انها ليست ذات وضع ؟ وان قال : الصورة من حيث هى هى ، ليست بحجم ولا ذات تمدد فى الجهـــات . فنقول : فالجســـم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة . والهيولى لا حجمية لها فى نفسها ، والصورة أيضا لا حجمية لها فى نفسها ، فيكون الجسم على قولك : مجموع أمرين لا حجمية لواحد منهما . وقد سلمت أن كل مجموع مركب من جزءين ، هذا شأنهما (ومن كان هذا شأنهما) فانه لا يكون حجما فى نفسه . فيلزمك على قولك : أن لا يكون الجسم حجما ولا متحيزا . وذلك باطل . فظهر أن هذا الفصـــل مخبط .

المسألة الثالثة

فى

بيان الصور النوعية

قال الشيخ : « واذا وجدت جسما لم يخلو اما أن يكون قابلا للتقطيع والتفريق ، أو غير قابل . فان كان قابلا فاما أن بعسر أو بسهولة . وأيضا : فاما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه ، أو غير قابل . وجميع ذلك لصور وقوى غير الجسمية »

التفسير : مذهب « الشيخ » أنه حصل فى جسم النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة . وكذلك القول فى جميع العناصر . وتسمى هذه المعانى الموجبة لهذه الأحوال المحسوسة بالصور النوعية . واحتج عـــلى

(٧) وله : ص

القول بوجود هذه الصور النوعية : بان الأجسام اما أن تكون قابلة للاشكال المختلفة ، أو غير قابلة لها . فان كانت قابلة لها فقبولها اما أن يكون بعسر أو بسهولة . فالأجسام متساوية فى الجسمية ومختلفة فى هذه الأحوال . والمقتضى لهذه الأحوال ليس هو الجسمية ، لأن الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يكون علة للأحوال المختلفة . فلابد من معنى آخر . وذلك المعنى اما أن يكون حاصلا فى ذلك الجسم ، أو مباينا عنه . والمباين اما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أو لا جسما ولا جسمانيا . ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مباين عنه ، سواء كان جسما أو جسمانيا ، أو لا جسما ولا جسمانيا . فتعين أن يكون ذلك لقوة موجودة فيه . وهو المطلوب .

هكذا تتم هذه الحجة ، الا أن « الشيخ » حذف هذه المقدمات ، مع أن الكلام لا يتم الا بها .

ولقائل ان يقول : السؤال على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل واحد من هذه الأجسام بهذه الاحوال لجسميته ؟ أما قوله : الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يوجب الأحوال المختلفة . فنقول : لا نسلم أن الجسمية معنى واحد . وبيانه : هو أن الجسم ما يقبل الأبعاد الثلاثة . والمعلوم منه عندنا : كونه قابلا للأبعاد ، ولا يلزم من اشتراك جميع الأجسام فى هذه القابلية ، اشتراكها فى الماهيات التى حكم عليها بهذه القابلية ، لما ثبت أنه لا يمتنع فى العقل أن تكون الماهيات المختلفة مشتركة فى اللوازم . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لم يعلم كون الأجسام متماثلة فى حقائقها ، متساوية فى ذواتها فقط . وكلامكم (٨) من هذا الوجه .

السؤال الثانى : ان الأجسام كما أنها مع اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الصفات والأعراض ، فهى أيضا مختلفة فى تلك الصورة ، التى زعمتم أنها المبدا (٩) لهذه الأعراض ، فوجب أن يكون اختصاصها بتلك الصورة صورة أخرى . فيلزم اما الدور واما التسلسل . والكل محال .

---

(٨) كلامكم : ص

(٩) المبادىء : ص

فان قلتم ان الصورة السابقة أعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة ، فلم لا تقولون : ان العرض السابق أعد المادة لقبول العرض اللاحق ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصورة .

السؤال الثالث : هب أنه ثبت لكم : أن هذه الأعراض المحسوسة معللة بمعانى غير محسوسة حالة فى هذه المادة ، الا أن تلك المعانى لا تكون صورا، الا اذا كانت مقومة لموادها . فما الدليل على أنها متومة لموادها ؟ فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها (١٠) صورا . ثم نقول : القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم ، لأنه اما أن يقال : حصلت فى النار صورة واحدة - وتلك الصورة هى الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والأين والشكل - أو تثبتوا بحسب كل واحد من هذه الأعراض المحسوسة صورة على حدة . والأول باطل - على قولهم - لأن مذهبهم : ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . والثانى أيضا باطل . لان مذهبهم : أن المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا ، فى درجة واحدة . ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه .

---

(١٠) كونه : ص

الفصل الثالث

فى

إثبات القوى

قال الشيخ : « كل جسم يصدر عنه فعل دائما فى المادة المحسوسة . فاما أن يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته أو لقوة فيه ، أو ليست من خارج . ولا يجوز أن تكون لجسميته ، لأن الأجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها ، وتتساوى فى جسميتها . ولا يجوز أن يكون ذلك لسبب من خارج ، لأن اختصاص الجسم المعين لقبول الأثر المعين عن ذلك المباين . اما أن يكون اتفاقيا أو لا يكون . لأن ذلك الجسم اختص بخاصة لأجلها صار أولى بقبول ذلك الاثر من ذلك المباين . والأول باطل ، لأن الاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا وكلاهما فى الدائم وفى الأكثرى ، فبقى القسم الثانى وهو أن يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الأثر عن ذلك المباين ، لأجل خاصية فى ذلك الجسم . وتلك الخاصية معنى غير الجسمية . وهى المبدأ القريب لحصول ذلك الأثر ، فقد عاد الأمر الى ما ذكرنا من أن تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الأجسام المخصوصة ، لمبادىء موجودة فيها . وهذه المبادىء هى التى سميناها بالقوى »

التفسير : فيه مسائل :

الأولى : اعلم : أن عبارة الكتاب فى هذا الفصل كانت طويلة مخبطة ، فالتقطنا منها ما هو المقصود — وهو هذا الذى كتبناه — وهو ظاهر معلوم . وصيغة الدعوى أن يقال : كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسر ولا سبيل العرض ، فذلك لقوة موجودة فيه . ودليله : ما لخصناه .

وعليه سؤالات :

السؤال الأول : لا نسلم أن الاجسام متساوية فى الجسمية . وقد سبق تقرير هذا الكلام .

السؤال الثانى : ان التقسيم المذكور غير منحصر . وذلك أن مذهبكم : أن الجسمية حالة فى محل هيولاها . واذا عرفت هذا فنقول : التقسيم الصحيح ان يقال : مبدأ هذه الآثار : أما الجسمية ، أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها ، أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وأنتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية .

والذى يدل على أن هذا التقسيم واجب الذكر : هو ان الفلاسفة ذكروا : أن كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينه ولا يقبل الخرق والالتئام والتغير والانهدام . فقيل لهم : لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الأعراض المعينة لكان ذلك اما لجسميته أو لصفة حالة فى جسميته ، أو لا لهذين القسمين . لا يجوز أن يكون لجسميته لأن الجسمية معنى واحد . وهذه الأحوال غير واحدة فى الاجسام ، ولا يجوز أن يكون لصفة قائمة به ، لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم فى كيفية وجوبها . ولزم التسلسل . وان كانت جائزة الزوال ، امتنع أن تكون الصفة الجائزة الزوال ، علة لحصول أمر ممتنع الزوال . ولما بطلت الأقسام بأسرها ، ثبت أن القول بوجوب اتصاف كل فلك بقدره المعين ، وصفته المعينة باطل .

وعند هذا قالت الفلاسفة : لم لا يجوز أن يقال : ان هيولى كل فلك مخالف بالماهية لهيولى سائر الأفلاك ، ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين ، فحصل بين جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق ؟

واذا عرفت هذا فنقول : لم يلزم من كون الفلك غير قابل للأشكال المعينة ، اثبات صورة نوعية فيه ، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم انما ثبت لأجل تلك الهيولى المخصوصة . وأيضا : فيجوز أن يكون حر النار ويبسها ، لأجل هيولاها المخصوصة . **فان قالوا :** هيولى جميع العناصر واحدة . وذلك يمنع من أن تكون كيفيتها معللة بهيولاها . **نقول :** القول بأن هيولاها

واحدة ، بناء على أن الكون والفساد جائز عليها . ودلائلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة — على ما بيذا ذلك فى سائر الكتب —

والسؤال الثالث : أن نقول : كما أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الأعراض ، فكذلك هى مختلفة فى الصور التي هى مبادىء لهذه الأعراض . فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور أخرى . ويلزم التسلسل — وقد سبق تقرير هذا الكلام —

السبب الرابع : لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب تخصيص الفاعل المختار ؟ قوله : « أن هذا يكون اتفاقيا . والاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا » قلنا : ان كان مرادكم من هذا الاتفاقى هو أنه تعالى يخصص بعض هذه الأجسام بصفات مخصوصة لا لموجب ، فلم قلتم : ان ذلك محال . وعند هذا لابد وأن يرجعوا الى كلامهم المشهور الذى يعولون عليه فى مسألة حدوث العالم — ومباحث تلك المسألة قد استقصيناها فى الكتب الطويلة —

السؤال الخامس : هب أنا سلمنا لكم وجود هذه القوى . لكن لم لا يجوز أن يقال : واجب الوجود فياض لذاته ، وانما يتخصص فيضه العالم بسبب تخصيص القوابل ، وهذه القوى . الجسمانية تكون معدات ومخصصات ، فأما المؤثر الحقيقى والموجد الحقيقى ، فليس الا واجب الوجود ؟ وعلى هذا التقدير لا يكون شىء من القوى الجسمانية مؤثر . وأظن أن مذهب المحققين من الحكماء ليس الا ذلك .

المسألة الثانية
فى
تفسير القوة

اعلم : أن « الشيخ » لما بين أن هذه الأجسام انما تصدر عنها الأفعال المخصوصة لمبادىء منها غير الجسمية . قال : « وهى القوى » فان هذا معنى اسم القوى .

واعلم : أنه قال فى سائر كتبه : « القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر ، من حيث انه آخر » والمراد من هذا الكلام : أن مذهبه أن الشىء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا . فالمؤثر شىء والقابل شىء آخر . ولهذا السبب قال : « القوة مبدأ التغير من آخر فى آخر » وأما قوله : « من حيث انه آخر » فهو جواب عن سؤال يذكر ، فيقال : أليس أن الطبيب يعالج نفسه ؟ فأجاب عنه : انه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببدنه .

فالانسان وان كان شيئا واحدا ، الا أن المعالج منه أحد جزئه ، والقابل للعلاج هو الجزء الثانى . فزال هذا السؤال .

ولقائل أن يقول : التغير انما يصدق حيث حصل ذلك الشىء بعد العدم ، وليس من شرط القوة المؤثرة أن تكون كذلك . الا ترى أن المقدار المعين لكل ذلك هو الشكل المعين لكل فلك . والموضع المعين لكل فلك مقتضى طبائعها النوعية ، وتلك الطبيعة قوة أوجبت هذه الآثار ، مع أن هذه الآثار ليست من جنس التغيرات ، لأنها باقية دائمة أزلا وأبدا — عندهم — من غير تغير وتبدل .

المسألة الثالثة

فى

اقامة الحجة على اثبات الطبيعة

قال الشيخ : « ولأن كل جسم يختص كما قلنا باين وكيف . وسائر ذلك . وبالجملة : بحركة وسكون . فذلك اذن له لأجل قوة هى مبدأ التحريك الى تلك الحالة ، تسمى الطبيعة »

التفسير : انه ذكر فى اول الطبيعيات : أن الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ما ، هى فيه . وسكونه بالذات . وهذا المعنى كان فى ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم . أما هنا فاقام الدلالة على أن كل أثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض ، فانه يجب أن تكون تلك القوة موجودة فيه ، فحينئذ يلزم منه أن كون هذه الأجسام ساكنة فى أحيازها الطبيعية ومتحركه فى أحيازها الغريبة ، لابد وأن تكون القوى

موجودة فيها . فصار ذلك الذى ذكر فى أول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة ، مبينا هنا بالحجة .

المسألة الرابعة

فى

اثبات أن لكل حركة غاية معينة

قال الشيخ « ولأن كل مبدأ حركة . لا يخلو اما أن يتوجه نحـو شىء محدود ، أو يتوجه نحو دور يحفظه ، أو يتوجه لا الى غاية على الاستقامة . والمتوجه نحو شىء محدود اما بالطبع أو بالادارة أو بالقسر . والقسر ينتهى الى ارادة أو طبع . وكل منتهى اليه مطلوب بطبع المتحرك أو ارادته أو طبع القاسر أو ارادته . وكل ذلك لشىء هو كمال لذلك الشىء المريد أو المطبوع ، وخروج الى الفعل فى مقولة يصير عند حصولها واحد المعدوم .

اما الطبيعى فكمال طبيعى . وأما الارادى فكمال ارادى مظنون ، أو بالحقيقة . وكل حركة نحو دور ، فانها اذا نسبت الى مبدأها الأول كانت لكمال ما هو حيز حقيقى أو مظنون . وكذلك الحافظة .

وأما القسم الثالث : فمحال . لأن الارادة لا تتحرك الا نحو غرض مفروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وذلك لأنها لو تحركت الى أى كيف اتفق مما ليس مميزا عنده عن غيره ، لم يكن . فان يتحرك نحو كيفية أولى بان لا يتحرك . فاذن كل حركة نحو غاية »

التفسير : اعلم : أن كل حركة فهى اما طبيعية أو ارادية أو قسرية . وطريق الحصر أن يقال : كل حركة فلابد لها من مؤثر ، وذلك المؤثر اما أن يكون قوة موجودة فى ذلك المتحرك ، أو شيئا مباينا عنه . كان الأول . فاما أن تكون تلك القـوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار — وهى الطبيعة — أو بالاختيار — وهى الارادة — وأما المؤثر المباين فهو القسر . فثبت : أن كل حركة فهى اما طبيعية أو ارادية أو قسرية . وأيضا : فكل

حركة فهى اما مستقيمة أو مستديرة . اذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول : كل حركة فلابد لها من مطلوب معين . أما الحركة المستقيمة فلأنها ان كانت طبيعية فلابد وأن تكون متوجهة الى غاية معينة . اذ لو لم تكن كذلك لكان كونها متوجة الى غاية معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح . وهو محال . وان كانت ارادية فلابد وأن تكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ، أرجح عند ذلك المريد ، من الحركة الى الجانب الآخر ، اذ لو لم تكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون سائر الجهات ، رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال . واما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه فى المستقيمة بعينها ، سواء فرضت طبيعية أو قسرية أو ارادية .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

اما قوله : « ولأن كل مبدأ حركة لا يخلو » اعلم : ان كل قوة محركة فهى اما أن تحرك حركة مستقيمة أو مستديرة فان كان الأول فاما أن تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة ، أو لا الى غاية معينة . فالأقسام ثلاثة : أحدها : القوة التى تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة . وثانيها : القوة التى تحرك حركة مستديرة . وثالثها : القوة التى تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة . فهذا هو تفسير قوله : كل مبدأ حركة فاما أن يتوجه بها نحو شىء محدود ، أو يتوجه نحو دور يحفظه ، أو يتوجه لا الى غاية على سبيل الاستقامة »

ثم انه لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة ، أراد أن يشرح أحوال كل واحد من هذه الأقسام . فبدأ بالقسم الاول — وهو الذى يحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة — فبين أن القوة التى هذا شأنها ، اما أن تكون طبيعية أو ارادية أو قسرية . وقد ذكرنا وجه الحصر .

ثم قال : والقسر ينتهى الى ارادة أو طبع : والأمر كما قال . والا لزم استناد كل قسر الى قسر آخر ، على سبيل التسلسل او الدور . وهما باطلان .

ثم بين أن ذلك الحد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبيعة والارادة والقسر ، وجب أن يكون مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة . والأمر كما قال . لأن تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين ، وجب أن يكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة . ثم بين أن الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالا لذلك المتحرك . وبين ذلك بان قال : الوصول الى ذلك الحد يقتضي خروج أمر من القوة الى الفعل ، وانتقال أمر من العدم الى الوجود . وكل ما كان كذلك ، فانه يكون كمالا .

ولما ذكر ذلك قال : اما الطبيعي فكمال طبيعي ، وأما الارادى فكمال ارادى مظنون أو بالحقيقة . وهو ظاهر . وانما قال : مظنون أو بالحقيقة وذلك لأن الحيوان ما لم يعتقد فى أمر من الأمور : أن وجـوده خير من عدمه ، فانه لا يقصد (١) تكوينه . ثم ان ذلك الاعتقاد ان كان مطـابقا كان ذلك الشيء خيرا حقيقيا ، وان كان غير مطابق كـان ذلك الشيء خيرا مظنونا . ولما تكلم فى الحركة المستقيمة ، شرع بعدها فى الحركة الدورية فقال : وكل حركة نحو دور ، فانها اذا نسبت الى مبداها الأول ، كانت لكمال ما ، سواء كان حقيقيا أو مظنونا . وكذلك الحافظ . وهـذا ظاهر . ثم قال : وأما القسم الثالث فمحال ، لأن الارادة لا تتحرك الا نحو غرض مفروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وهذا اعادة للدعوى .

ثم احتج عليها بأن قال : انها لو تحركت الى أى كيف اتفق ، لم يكن بأن تتحرك نحو كيفية ، أولى بأن لا تتحرك . أو بأن تتحرك نحو كيفية اخرى . ولما كان ذلك باطلا ، ثبت : انه لابد لكل حركة من غاية معينة .

***

قال الشيخ : « العبث حركة نحو غاية للمتحرك الارادى القريب ، ليس نحو غاية لمحرك فكرى . فان الذى يعبث ، يتخيل غرضا للعبث ،

---

(١) من الممكن أن تقرأ : لا يعتقد .

فيشتاق اليه من حيث التخيل . وأما اذا قيل : العبث انه ليس لغرض . فمعناه : أنه ليس لغرض عقلى . فالعابث بيده ، محركه القريب هو محرك عضل اليد ، ويتحرك الى غاية ما ، لتلك القوة . عندها تقف . الى غاية ما اخرى للتخيل المستعمل للسوق . وليس لغاية عقلية »

التفسير : لما بين بالدليل : أن كل فاعل فلابد له فى فعله من عرض وغاية . **أورد على نفسه سـؤالا . فقال : يشـكل بالعابث** . فانه فعل اختيارى وليس له فيه غاية وغرض . **والجواب عليه : أنا بينا** أن الفعل الاختيارى مبدأه القريب القوة الموجودة فى العضلات المحركة للاعضاء ، وقبلها القوة الشوقية وهى الرغبة فى جذب النافع أو دفع الضار . وقبل هذه القوة الشوقية : تصور أن ذلك الفعل نافع أو ضار ، اما تصورا حاصلا على سبيل الفكر العقلى أو حاصلا على سبيل التخيل الحيوانى الاتفاقى . فهذه المراتب الثلاث لابد منها — وقد شرحناها فى ما تقدم —

اذا عرفت هذا فنقول : الحـركة الواقعة على سـبيل العبث . **فاعلها القريب : هو القوة الموجودة فى العضلة** . ولا شك أن تلك القـوة تقتضى حصول تلك الحركة الى حد ما معين . فغاية القوة المحركة : **اتصال** الجسم الى ذلك الحد المعين . وقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة **وأما المرتبة الثانية** : وهى القوة الشوقية فما لم تحصل هذه الارادة **وهذا الشوق** ، الى احداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث ، فان تلك الحركة **لا توجد** . وغاية هذا الشوق المعين بالارادة المعينة : **اتصـال** ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين .

وأما المرتبة الثالثة : وهى المبدأ البعيد . وهى اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو ضار . فهذا أيضا لابد منه . وقد عرفت أن هذا الاعتقاد تارة يكون فكريا عقليا ، وأخرى يكون تخيليا . ومبدأ الفعل العبثى — فى أكثر الأمر — هو هذا الاعتقاد التخيلى ، لا الاعتقاد الفكرى . فيكون حصول هذا الفعل العبثى الى الحد المعين غاية للاعتقاد التخيلى ، ولا يكون غاية للاعتقاد الفكرى ، **الا أن الحاصل ههنا هو الاعتقاد التخيلى ، لا** الاعتقاد الفكرى .

فثبت بما ذكرنا : أن الفعل العبثى لم يحصل أيضا الا لغاية معينة .

***

قال الشيخ : « موجبات الأشواق التخيلية غير مضبوطة فى الأمور الجزئية . ولا أيضا صحيحة الارتسام فى الذكر ، حتى اذا رجع التخيل الى الذكر ، صادف غرضا ما فعله ، وداعية اليه ثانيا . ومن اسباب تلك العادة : ان المعتاد يشتهى ، اذا سنح للخيال ادنى مذكر من مناسبة أو مقابلة . وبالجملة : شىء ذو نسبة . فان كان العقل منصرفا عن ضبط ذلك الى أمور أخرى حسية أو فكرية واختلس التخيل فيما بين ذلك اختلاسات ، تعذر على الذهن مصادفة السبب فيه ، فكانت نسبته اياه الى العبث أشد »

التفسير : قد ذكرنا أن هذا الفعل العبثى ، مبدؤه القريب هو القوة الموجودة فى العضلات . ولا شك أن هذا المبدأ حاصل . وأما المرتبة الثانية وهى الارادة والشوق الى الفعل . فلقائل أن يقول : لا نسلم أن هــذه الارادة حاصلة . وما الدليل على أن الفعل العبثى قد حصل فيه هذا الشوق والارادة ؟ فنقول : ان هذا الشوق والارادة حاصل فى الفعل (ولو لم يكونا حاصلين) فانه لا تحصل تلك الحركة . وأما المرتبة الثالثة : وهى اعتقاد أن ايجاد ذلك الفعل أولى من تركه . فهذا أيضا حاصل . وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التى هى الشوق ، الا أن هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال . وموجباتها أمور غير مضبوطة . وبتقدير أن تكون مضبوطة ، الا أن الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها فى الذهن كثيرا . ولهذا المعنى قال فى « الاشارات » : « حضور ذلك التصور شىء ، والعلم بذلك الحضور شىء آخر ، وبقاء أثر ذلك الحضور فى الذكر شىء آخر . ولا يلزم أنكار المرتبة الأولى لفقدان المرتبتين الأخريين » ثم ذكر أن من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتياد . فان الانسان اذا اعتاد شيئا فكلما يذكره اشتاقه . ومن جملة الأسباب : أن العقل ربما كان مشغولا بمهم من المهمات . وحينئذ لا يقوى على ضبط القوة المتخيلة ، وحينئذ تطالع القوة المتخيلة شيئا من الصور المخزونة فى خزانة الخيال ، وحينئذ يحصل اعتقاد أن ذلك الفعل نافع أو لذيذ .

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الفعل العبثى لم ينفك عن غاية أو غرض .

الفصل الرابع
فى
أحكام العلل والمعلولات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
فى
حـد السبب

قال الشيخ : ((السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير ان يكون وجود ذلك الشيء ، داخلا فى وجوده ، او متحققا به وجوده))

التفسير : المراد منه : اذا تعلق وجود شيء بشيء آخر ، ولم يكن وجود الشيء الأول جزءا من وجود الثانى ، ولا سببا لوجود ذلك الثانى . فان الثانى يكون سببا لذلك الأول . وحاصل الكلام : يرجع الى أنه اذا كان شيء علة لمعلول ، فانه يجب أن لا يكون ذلك المعلول جزءا من ماهية تلك العلة ، ولا سببا لوجود تلك العلة . والا لزم الدور .

وقال فى كتاب « الحدود » : « العلة كل ذات وجود ذات أخرى ، انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل » واعلم : أنه أيضا اشارة الى بيان (أن) الدور غير جائز فى العلل . وهذا القول الذى ذكره فى هذا الكتاب فاسد . وذلك لأن حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر ، الا أن هذا حكم من أحكام العلل ، و (هى) انما يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة . فكيف تحصل جزءا لتعريف العلة ؟

واذا ثبت هــذا ، وجب اسقاطه . وحينئذ يبقى مجرد قوله : « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء » (قول) (١) مختل . لأن لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين أمور كثيرة . ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله في التعريفات . وأما التعريف المذكور في الحدود ، فانه بحث سقط عنه امتناع الدور . وحينئذ يبقى مجرد قوله : « العلة كل ذات وجود ذات اخرى منه » يصير حاصل الكلام (منه) أنه ابدل لفظة « العلة » بلفظة « من » وهذا باطل من وجهين :

الأول : ان ابدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية .

الثاني : ان لفظة « من » مشتركة بين ابتداء الغاية وبين التبعيض وبين التبيين . — على ما هو مذكور في النحو — ولا يمكن حمله في هذا الموضع الا على ابتداء الغاية . ثم ابتداء الغاية أقسام كثيرة . كالابتداء من الزمان ، ومن المكان ، ومن القابل ، ومن المؤثر . ولا شك أن المراد هنا ليس الا الابتداء من المؤثر ، فيصير هذا التعريف ابدالا للفظة الموضوعة لمعنى معين ، بلفظة مشتركة بين مفهومات كثيرة . ومعلوم أن ذلك باطل .

والأقرب عندي أن يقال : قد سمعت أن هنا علة صورية — وهي جزء الشيء الذي يجب حصول الشيء عند حصوله — وعلة مادية — وهي الجزء الذي به يحصــل امكان الشيء — وعلة فاعلية — وهي التي تؤثر في وجود الشي — وعلة غائية — وهي التي كان لأجلها الشيء — والقدر المشترك بينها — (وهو) أنه الذي يحتاج اليه الشيء —

واعلم : أن حاجة الشيء الى غيره ، قد تكون في ماهيته . وهي كاحتياج الشيء الى جزئه الصوري وجزئه المادي . وجزؤه المادي قد يحتاج الى شيء في وجوده فقط — وهو السبب الفاعل والغائي — والقدر المشترك بين الكل هو قولنا : انه محتاج اليه . فان قيل : فالشرط أيضـا محتاج اليه . قلنا : الشرط في الحقيقة عبارة عن جزء العلة .

ونحن في هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة .

---

(١) ان هذا القدر أيضا : ض

المسألة الثانية

فى

حصر الأسباب فى الأربعة المذكورة

***

قال الشيخ : « فمنه سبب معد ، ومنه سبب موجب ، فاذن كل سبب شرط . والشرط اما ان يكون موجبا أو غير موجب . والذى ليس بموجب فهو اما أن يكون قابلا للوجود أو لا يكون قابلا . فان لم يكن قابلا للوجود لم يكن جزء شرط يوجب الوجود . فلا حاجة اليه »

التفسير : هذا الفصل كالمدلس على هذا الكتاب . ويبعد أن يكون كلام « الشيخ » وبالجملة : فيطلب تفسيره من غيرى .

***

قال الشيخ : « بل كل سبب اما أن يكون جزءا مما هو سببه ، أو لا يكون . فان كان جزءا . فاما أن يكون جزء وجوده بانفراده ، ويعطى الفعل لما هو جزءا له . أو يكون جزءا بانفراده ، يعطيه القوة . والذى يعطيه القوة أن يكون به الشىء بالقوة . وفيه قوة الشىء . هو مادته وهيولاه . والآخر الموجب له فهو من الأسباب الموجبة . ويسمى صورة . والذى ليس بجزء ومنه ، اما أن تكون سببيته لقوام ذلك الآخر بمباينة ذاته ، أو بمواصلة ذاته . والذى هو بمواصلة ذاته يسمى موضوعا . والذى هو بمباينة ذاته ، فاما أن يفيد وجود ذلك المباين بان يكون لأجله . وهو الغاية . أو لا يكون كذلك . وهو الفاعل . فالأسباب اذن خمسة : مادة ، وموضوع ، وصورة ، وفاعل ، وغاية . لكن المادة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما فيه قوة وجود الشىء . وان افترقا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ، فيجب أن يوجدا كشىء واحد . وهو الذى فيه الوجود . فتكون الأسباب أربعة : ما فيه ، وما به ، وما منه ، وما له »

التفسير : انى قد حذفت بعض الفاظ هذا الفصل . ومع ذلك فهذا الذى كتبته طويل . وحاصل الكلام أن يقال : الذى يحتاج الشىء اليه . اما أن يكون جزء ماهيته ، أو لا يكون . فان كان الأول فاما أن يكون به وجود الشىء بالقوة وهو المادة ، واما أن يكون به وجود الشىء بالفعل . وهو الصورة . واما أن يكون به الشىء وهو الفاعل ، أو لأجله الشىء وهو الغاية . فهذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : أن الجواز (فى) العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلة . وذلك لأن قدرة الانسان ، وسائر الحيوانات — قدرة على الضدين — فانه يمكنه الفعل والترك ويمكنه الحركة الى هذه الجهة والى تلك الأخرى . فقدرته حاصلة لجميع هذه الأمور وقبل انضياف (٢) القصد المخصص للشوق المرجح اليها ، يمتنع صدور فعل معين عنها . والا لزم الرجحان من غير مرجح — وهو محال — وان انضاف القصد الخاص الى تلك القدرة ، فحينئذ تصير تلك القدرة مبدأ لذلك الفعل المعين .

اذا عرفت هذا ، فنقول : تلك القدرة قبل انضياف ذلك القصد اليها ما كانت مبدأ لذلك الفعل المعين وبعد انضياف ذلك القصد اليها صارت مبدأ لذلك بالفعل المعين . فهذا القصد المعين علة فاعلة لحصول تلك المبدئية المعينة . فثبت : أن العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلية .

المسالة الثالثة

فى

بيان ان تاثير الفاعل ليس الا فى وجود الفعل

قال الشيخ : « السبب الفاعل لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة ، لأن الحادث له وجود بعد أن لم يكن . وكونه بعد أن لم يكن ليس بفعل فاعل ، انما ذلك الوجود هو المتعلق بغيره ، ولكن له من نفسه أنه لم يكن »

---

(٢) فقبل اتصاف : ص

التفسير: الأثر اذا حدث بعد أن لم يكن . فله أمور ثلاثة :

أحدها : الوجود الحاصل فى الحال . **والثانى** : العدم السابق . **والثالث** : كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم . اذا عرفت هذا فنقول : الفاعل لا تأثير له فى العدم السابق ، لأن ذلك العدم نفى محض وسلب صرف . والأمر الواقع بالفعل أمر ثابت . فالقول بأن هذا الأثر الثابت هو عين ذلك العدم الصرف محال . وأيضا : الفاعل لا تأثير له فى كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم ، لأن مسبوقية هذا الوجود ، متى حصل ، فانه يجب لذاته أن يكون مسبوقا بالعدم ، وما بالذات لا يكون ما بالغير . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : انه لا تأثير للفاعل الا فى الوجود فقط . وهذا القدر هو المذكور فى الكتاب . والمقصود منه : أن دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح فى كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا . وذلك لأنه لما ثبت أنه لا تأثير للفاعل البتة الا فى اعطاء الوجود لما يكون فى ذاته ممكن الوجود . فهذا الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك الفعل دائما ، أو متجددا ، فوجب أن لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله .

المسالة الرابعة

فى

بيان أن العلة الموجدة لابد وأن تكون موجوده حال وجود المعلول

قال الشيخ : « اذا كان الوجود متعلقا بالغير ، فيستحيل أن يكون وجوده عن علة ليست بعلة الوجود ، تكون مع الوجود على ترتيب يقتضى لا محالة ــ كما علمت ــ نهاية عند الأسباب الأولى »

التفسير : هذه المسألة اشرف مسائل باب العلة والمعلول وعليها مدار البرهان المذكور فى اثبات واجب الوجود .

وبيانه : انا لو جوزنا أن يكون المتأخر بالزمان معلولا لما هــو متقدم بالزمان ، فحينئذ يمكن أن يقال : علة وجود هذه الممكنات الحاصلة فى الحال أمور سابقة عليها ، وعلة تلك الأشياء أمور أخرى سابقة عليها . وعلى

هذا الترتيب لا الى أول . وحينئذ ينسد باب اثبات واجب الوجود ، لأن القول بحوادث لا أول لها ، لما كان حقا عند الفلاسفة ، فلعل المقتضى لكل حادث آخر قبله ، لا الى أول . وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود .

أما المتكلمون . فلما كان القول بحوادث لا أول لها باطلا عندهم ، لا جرم تخلصوا عن هذا السؤال ، وقالوا : لابد من انتهاء الحوادث الى الحادث الأول . وذلك الحادث الأول ، لابد له من فاعل قديم .

وأما الفلاسفة . فلما تعذر عليهم دفع هذا السؤال بهذا الطريق . ذكروا طريقا آخر ، فقالوا : العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة مع المعلول فى الزمان . فلو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ، لزم كونها بأسرها موجودة ، دفعة واحدة . وذلك محال عندنا . انما المجوز عندنا : كون كل واحد من الحوادث مسبوقا بغيره سبقا زمانيا لا الى أول . فثبت : أن الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبناء على هذا الأصل . فنقول : الذى يدل على صحة هذا الأصل ما ذكره « الشيخ » وهو : أنه اذا كان وجود هذا الأثر متعلقا بذلك المؤثر ، فمن الممتنع أن يحصل وجود هذا الأثر ، مع أن تلك العلة ليست موجودة . فان قال قائل : نحن لا نقول ان وجود هذا الأثر متعلق بوجود ذلك المؤثر فى الحال عندنا ، بل انه متعلق بوجود ذلك المؤثر فى الماضى . فان ادعيتم أنه ليس الأمر كذلك ، فهذا دعوى عن المنازع فيه . فنقول : يجب علينا تتميم هذه الحجة بحيث نسقط عنه هذا السؤال . وتقريره : أن نقول : تأثير المؤثر فى وجود الأثر اما أن يحصل حال وجوده أو لا حال وجوده . فان كان الأول وجب ان يكون موجودا حال وجود الأثر ، لا كونه مؤثرا فى الحال مع أنه لا حصول له فى الحال محال . وان كان الثانى فحينئذ يصدق فى الزمان الماضى أنه حصل التأثير ، وصدق فيه أنه لم يحصل الأثر . فحينئذ يلزم أن يقال : انه حصل التأثير مع عدم الأثر . وهذا محال لوجوه :

الأول : انه لو كان الامر كذلك ، لكان التأثير مغايرا للأثر ، وحينئذ يكون التأثير فى ذلك الاثر زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

والثانى : انه اذا كان حصول التأثير متقدما بالزمان على حصول الأثر ، كان حصول الأثر الثانى فى ذلك الاثر الاول متقدما عليه أيضـا بالزمان . ولما كانت مراتب هذه التاثيرات غير متناهية ، لزم أن يكون كل مؤثر متقدما على أثره بأزمنة غير متناهية . وهو محال .

والثالث : ان التأثير نسبة بين وجود الأثر ، وبين وجود المؤثر ، وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المتنسبين ، فالقول بحصول هذه النسبة مع عدم أحد المتنسبين ، يكون باطلا .

والرابع : ان الأثر قبل زمان وجوده معدوم . فيكون العدم الأصـلى الازلى باقيا كما كان ، ومتى كان الأمر كذلك كان ذلك الزمان مسـاويا لسائر الأزمنة التى كان العدم الأصلى حاصلا فيها ، وكما امتنع حصـول التاثير فى سائر الازمنة المتقدمة ، فكذا فى هذا الزمان .

فثبت بهذا البرهان القاطع : أن العلة الموجدة لابد وأن تكـون موجودة مع المعلول . واذا ثبت هذا الأصـل ، فنقول : لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية ، لكان هذا المجموع موجودا دفعة واحدة . الا أن ذلك محال ، لأنا بينا بالدليل التطبيقى أن كل جملة لها ترتيب فى الطبع كالعلل ، أو فى الوضع كالأبعاد . فدخول ما لا نهاية له فيه محال . وهو المراد فى قـول « الشـيخ » فى هـذا الفصـل : أن هـذا الترتيب يقتضى لا محالة نهاية عند الأسباب الأولى ـ كما علمت ـ فقوله اشارة الى دليل التطبيق .

الفصل الخامس

فى

الوجود

وبيان انقسامه إلى الجوهر والعرض

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

أن قول الموجود على ما تحته بالتشكيك

قال الشيخ : « الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذى وجوده لا فى موضوع ، وعلى الذى وجوده فى موضوع »

التفسير : اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة ، بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى فى بعض تلك الجزئيات ، أولى من حصوله فى البعض . فاذا قلنا : ان لفظ الموجود كذلك ، وجب علينا بيان أمرين :

أحدهما : ان المفهوم من كون الشىء موجودا ، مفهوم واحد فى جميع الموجودات .

والثانى : ان ذلك المفهوم بالجوهر ، أولى منه بالعرض .

أما المطلوب الأول فاعلم أن من الناس من قال : لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الأعراض بالاشتراك اللفظى فقط ، وليس هناك مفهوم مشترك .

واتفق الحكماء على أن لفظ الموجود يفيد معنى واحدا فى جميع أقسام الموجودات . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان بديهة العقل حاكمة بأن مقابل السلب شيء واحد . وهو الايجاب . ولو لم يكن الايجاب مفهوما واحدا ، لما كان الأمر كذلك .

الحجة الثانية : ان الموجود مورد التقسيم الى الواجب والممكن ، وكل ما كان مورد التقسيم الى قسمين ، فانه مشترك بينهما . فالموجود أمر مشترك بين الواجب والممكن .

الحجة الثالثة : المفهوم من الموجود : أمر باق مع تغير الاعتقاد فى كونه واجبا أو ممكنا . وكل ما كان باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما . فالموجود مشترك بين الواجب والممكن .

الحجة الرابعة : الحكم على الموجود بانه شيء مشترك ، يعم جميع الموجودات . ولو لم يكن الموجود مفهوما واحدا ، لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الموجودات .

الحجة الخامسة : كما ان بديهة العقل حاكمة بأن المعقول من الجوهرية والعرضية والجسمية والسواد والبياضة مفهوم واحد ، فكذلك هى حاكمة بأن المعقول من الموجودية مفهوم واحد . وان تكذيب البديهة فى هذا الحكم ، فليجز تكذيبها فى الحكم الأول .

الحجة السادسة : لو أن انسانا أنشأ قصيدة وجعل لفظها لفظا مشتركا فى قافية لأبيات كثيرة ، لحكم كل انسان سليم العقل بأن هذه القافية مكررة . وذلك يدل على أن الفطرة السليمة شاهدة بأن المفهوم من الموجود (1) أمر واحد فى الكل .

الحجة السابعة : لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة واحدة ، بل يفيد فوائد مختلفة . لكنا اذا قلنا : السواد موجود ، وجب أن يبقى الشك فى انه موجود باى المعانى ؟ ولما لم يقع هذا الشك ، علمنا : أن المفهوم من كونه موجودا ، أمرا واحد .

---

(1) تنطق الوجود فى ص

فان قالوا : انما لم يقع الشك فيه ، لأن المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا . فنقول : هذا باطل . اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد ، وبقولنا الموجود ، أمرا واحدا ، لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود ـ الذى هو تصديق ـ وبين قولنا السواد ـ الذى هو تصور ـ وحينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين التصديق وبين التصور . وهذا فاسد .

أما المطلوب الثانى : وهو فى بيان أن الواجب لذاته أولى بالوجودية من الممكن لذاته ، والجوهر أولى بالموجودية من العرض . فالمراد من الأولى : كثرة اللوازم والآثار . واذا عرفت أن المراد من الأولى ذلك ، عرفت بالضرورة : أن الواجب لذاته أولى بالموجودية من الممكن ، والجوهر أولى من العرض .

المسألة الثانية
فى
تحقيق الكلام فى قولنا : الجوهر موجود لا فى موضوع

قال الشـيخ : « قولنا موجود لا فى موضوع يفهم منه معنيان : أحدها : أن يكون وجود حاصل . وذلك الوجود لا فى موضوع .

والآخر : أن يكون معناه : الشىء الذى وجوده ليس فى موضوع .

والفرق بين المعنيين : أنك تدرى أن الانسان هو الذى وجوده أن يكون لا فى موضوع ، ولست تدرى أنه لا محالة موجود لا فى موضوع . فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشىء الذى يجوز أن يكون معدوما . وكون الشىء موجود ، لا موضوع بالمعنى الأول ، أمر لازم لوجود الشىء ، لا يدخل فى ماهية الشىء . وهما مما قد يبحث عنه ، فانه ليس هناك معنى الا الوجود الذى ليس هو بنفسه ماهية لشىء من الموجودات التى عندنا . وقد زيد عليه : انه ليس فى موضوع . فاذن هذا المعنى لا يكون جنسا . وذلك لأنه اذا كان شىء ماهيته أنه موجود ، ثم ذلك الموجـود ليس فى موضوع ، فلا يتناول سائر الأشياء التى ليس وجودها فى ماهيتها ، فلا تكون جنسا له ولغيره . أما المعنى الثانى : وهو الذى معناه شىء

انما له اذا وجد على هذا النحو من الوجود ، فهو مقولة للجوهر ، فلا يمكنك اذا فهمت حقيقة الجوهر ، أنه لا يحمل عليه المعنى الأول ، ويمكنك أن تحمل المعنى الآخر عليه »

التفسير : انه في الفصل الأول من الالهيات في هذا الكتاب . ذكر : أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، وان العرض هو الموجود في موضوع . ولو أنه ذكر هذا الكلام هناك ، لكان أليق وأولى . ثم نقول : انا اذا قلنا : الجوهر موجود لا في موضوع . فهذا يحتمل أمرين :

أحدهما : أن يكون موجـــودا في الحال ، بشرط أن لا يكـــون في موضـــوع .

والثاني : أن تكـــون ماهيته متى كانت موجودة ، كـــانت لا في موضـــوع (٥)

والفرق بين المفهومين ظاهر . فانك اذا قلت : المغناطيس هو الذى يكون جاذبا للحديد . فان أردت به : انه الذى يكون موصوفا بالفعل بهذا الجذب ، فهذا باطل لأن المغناطيس اذا لم يجد حديدا ، فانه لا يكـــون جاذبا للحديد . وأما ان أردت به : أنه الذى يجذب الحديد لو وجده ، فهذا صادق ، سواء كان جاذبا للحديد بالفعل ، أو لم يكن كذلك .

اذا عرفت هذا فنقول : ليس المراد من كون الجوهر جوهرا : هو المعنى الأول . **والدليل عليه** : أنا نقطع بأن الانسان جوهر ، مع أنا قد نشك في أنه هل هو موجود في الحال (أم غير موجود ؟) فثبت : أن كونه جوهرا (يكون) حاصلا ، حال ما يكون وجوده مشكوكا فيه . وذلك يدل على أنه ليس جوهرا لأجل أنه موجود بالفعل .

ولقائل أن يقول : السؤال على هذا الكلام من وجوه :

السؤال الأول : أتدعى أن الشـــاك في وجود الانسان عـــالم بأنه جوهر قبل دخوله في الوجود ، أو تدعى أن الشاك في وجود الانسان عالم بأنه عند دخوله في الوجود يكون جوهرا ؟ فان كان المراد هو الأول فهو باطل . لأنه لو كان جوهرا قبل دخوله في الوجود ، لزم كون المعدوم

جوهرا . وهذا هو القول بأن المعدوم شيء (٢) . و « الشيخ » لما ذكر هذا المذهب في أول الهيات « الشفاء » استبعده جدا ، وحكم على أصحاب هذا المذهب بالجهل (٣) وقلة العقل . فكيف يلتزمه في هذا المقام ؟
وأما أن كان المراد هو الثاني . فذلك لا يدل على أن الوجود غير معتبر في الجوهرية ، لأنه يرجع حاصله الى أن الذى اشك في وجوده في الحال ، اعلم أنه اذا وجد ، فانه حال وجوده يكون جوهرا . وهـــذا القدر لا يقدح في قول من يقول : ان كونه موجودا هو كونه جوهرا . لأن كونه موجودا وكونه جوهرا أمران منتظران في الزمان الثاني ، وعند حصول أحدهما يكون الآخر أيضا حاصلا . وذلك لا يقتضى كون أحدهما خارجا عن ماهية الآخر أو داخلا فيها .

والسؤال الثاني : ان الوجه الذى ذكرتم . ان دل على أن الموجود لا في موضـــوع بالتفســـير الأول ، لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته . فهنا أيضا دلائل تدل على أن الموجود لا في موضوع بالتفســـير الثـــاني لا يمكن أن تكون أيضا جنسا لما تحته .

فالحجة الأولى : ان الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من انواعه عن الآخر بفصل ذلك الفصل ، يمتنع أن يكون عرضـــيا ، لامتناع كون العرض مقوما للجوهر ، فوجب أن يكـــون جوهرا . وحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، وحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع في طبيعة الجنس ، فوجب أن يكون امتياز الفصل

---

(٢) هل المعدوم شيء ؟ قال بعضهم : انه ليس بشيء ، لأنه قد تقرر في بداهة العقول : أن النفي والاثبات ضدان . والموجود هـــو الذى يقال له شيء . لأنك اذا نفيت شيئا ، أثبته كائنا من قبل النفي . وهذا مســـتفاد من كلام الامام الرازي في مسألة بيان أنه لا ضد له ونصه : « الشيء لا يكون له ضد ، الا اذا كان له موضوع . وكل ما كان في موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له . وفي قـــوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا » أى شيئا يعتد به . يقول الزمخشري رحمه الله : لأن المعدوم ليس بشيء ، أو شيئا يعتد به ، كقولهم عجبت من لا شيء . وقوله .
اذا رأى غير شيء ظنه رجلا

٠٠ ٠٠ ٠٠ ٠٠

(٣) اقتبس ابن تيمية من ابن سينا اطلاق صفة الجهل على المخالفين فى الراى . لا أن الجهل بمعنى عدم العلم . يقول ابن تيمية : فى الرد على المنطقيين : « والمشهور المتواتر : أن « أرسطو » وزير « الاسكندر بن فيلبس » كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة . وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو « ذو القرنين » المذكور فى القرآن ، ويعظم « أرسطو » بكونه كان وزيرا له ، كما ذكر ذلك « ابن سينا » وامثاله من الجهال بأخبار الأمم » أ هـ

والمشهور المتواتر هو الصحيح فى نظرى ، وما قاله هؤلاء الأفاضل — الذين حسبهم من الجهال — صحيح . ويعلل قوله بما نصه : « وكلامنا هنا فى ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم ، فيتعلقون بالكذب فى المنقولات وبالجهل فى المعقولات . كقولهم : ان أرسطو وزير ذى القرنين ، المذكور فى القرآن ، لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر . وذو القرنين يقال له : الاسكندر . وهذا من جهلهم . فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى . وهو انما ذهب الى أرض القدس ، ولم يصل الى السد ، عند من يعرف أخباره ، وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك ارسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الأصنام . وذو القرنين كان موحدا مؤمنا بالله ، وكان متقدما على هذا . ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » هذا نص كلامه .

وهو كلام نقض به المشهور فى كتب المؤرخين بغير حجة ولا برهان . ولو أنه ذكر حججا وبراهين ، لكان له عذر فى وصفه اياهم بالجهل . وقوله : « فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى » قول صحيح . وقوله : « ولم يصل الى السد » قول باطل . فانه وصل الى السد وأمر ببنائه . فان المؤرخين يقولون : ان الاسكندر المعروف الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، هو نفسه الذى وصل الى السد ، بعدما وصل الى أرض القدس . وقوله : « وكان مشركا يعبد الأصنام » صحيح . ولظنه أن قول الله تعالى عن ذى القرنين « يرد الى ربه » وقوله « ربى » يفهم منه أن ذا القرنين كان موحدا مؤمنا بالله ، قال انه مؤمن ، مع أن القولين لا يدلان على انه كان موحدا مؤمنا بالله . وقوله عن ذى القرنين المذكور فى القرآن انه « كان متقدما على هذا » أى عن الاسكندر الذى وزر له »

.. ..

« أرسطو » ينقصه الدليل . فليس فى كتب المؤرخين الا واحد . وقوله : « ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » يحتاج الى دليل . ذلك لأن الاسكندر غلب « دارا » ملك الفرس وهزمه ، لا أنه ابن « دارا »

وبيان أن القولين لا يدلان على أن « الاسكندر » كان موحدا مؤمنا بالله هو : قوله تعالى :

أ — « قال : أما من ظلم فسوف نعذبه ، ثم يرد الى ربه ، فيعذبه عذابا نكرا » المراد من ربه : رب هذا الظالم . وقد يكون ربه هو الله تعالى ، وقد يكون ربه الها آخر ، كان يعبده . وذلك مثل قول ابراهيم عليه السلام عن الكوكب : « هذا ربى » لالزام الخصوم ، وما كان ربا له فى اعتقاده . ومثل قول اليهودى والنصرانى والمسلم : « ربى » فرب اليهودى والمسلم هو الله تعالى ، ورب النصرانى هو المسيح ، أو المسيح ومعه الهان آخران . فالكلمة واحدة والمعنى بحسب الاعتقاد مختلف ، فيكون اللفظ من المتشابه .

ب — ونفس المعنى فى قوله تعالى : « قال : ما مكنى فيه ربى خير » فكلمة « ربى » تحتمل الله تعالى وتحتمل الرب الذى كان يعبده ذو القرنين — وهو الاسكندر الأكبر بن فيلبس — ولهذا الأحتمال صارت الكلمة من المتشابه . ومحكمها : أن كتب التواريخ أثبتت أن ذى القرنين لما وصل الى بلاد السد ، وجدهم يعبدون غير الله تعالى ، فعبد معهم الههم ، ولما وصل الى مصر عبد مع المصريين الههم ، ولما وصل الى فلسطين عبد مع اليهود الههم — الذى هو الله تعالى — وكان يتقرب الى أهل البلاد التى يفتحها باظهاره الخضوع لمعبوداتهم . أما هو فكان له اله يعرفه فى بلاد اليونان . ومن المحتمل أن يكون هو وأرسطو وسائر اليونانيين على علم بالله تعالى لأن علماء بنى اسرائيل كانوا يطوفون البلاد لنشر دينهم من قبل سبى بابل . ولما قصروا الدين على جنسهم ، صار الدين مشوها عند الأمم .

ولأن نص « ربه » و « ربى » متشابه ينبغى الرد الى المحكم . والمحكم هو ما أثبته المؤرخون . لأن الذين سألوا الرسول ﷺ سألوا ليعرفوا أنه صادق أم لا ؟ وهم سيعرفون أنه صادق مما هو مدون فى كتاب التاريخ . ولما كانت كتب التاريخ تعين واحدا هو الاسكندر الأكبر المقدونى ، فانه يكون هو المراد .

.. ..

ومن الأقوال التى أوردها الامام فخر الدين الرازى عن « ذى القرنين » ما نصه : انه هو « الاسكندر بن فيلبوس اليونانى » والدليل عليه : أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذى القرنين ، بلغ ملكه الى أقصى المغرب . بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة ». وأيضا : بلغ ملكه أقصى المشرق بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مطلع الشمس » وأيضا : بلغ ملكه اقصى الشمال . بدليل : أن « يأجوج ومأجوج » قوم من الترك ، يسكنون فى أقصى الشمال . وبدليل : أن السد المذكور فى القرآن ، يقال فى كتب التواريخ : انه مبنى فى أقصى الشمال .

فهذا الانسان المسمى بذى القرنين فى القرآن ، قد دل القرآن عـلى أن ملكه بلغ أقصى المغرب والمشرق والشمال . وهذا هو تمام القدر المعمور من الأرض . ومثل هذا الملك البسيط لا شك لنه على خلاف العادات ، وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره مخلدا على وجه الأرض ، وأن لا يبقى مخفيا مستترا . والملك الذى اشتهر فى كتب التواريخ أنه بلغ ملكه الى هـذا الحد ، ليس الا « الاسكندر » وذلك لأنه لما مات أبوه ، جمع ملوك الأرض بعد أن كانوا طوائف ، ثم جمع ملوك المغرب وقهرهم وأمعن (فى القتل) حتى انتهى الى البحر الأخضر ، ثم عاد الى « مصر » فبنى « الاسكندرية » وسماها باسم نفسه ، ثم دخل الشـــام ، وقصد بنى اسرائيل ، وورد « بيت المقدس » وذبح فى مذبحه ، ثم انعطف الى « ارمينية » و « باب الأبواب » ودان له العراقيون والقبط والبربر . ثم توجه نحو « دارا بن دارا » وهزمه مرات ، الى أن قتله صاحب حرسه ، فاستولى « الاسكندر » على ممالك الفرس ، ثم قصد « الهند » و « الصين » وغزا الأمم البعيدة ، ورجع الى « خراسان » وبنى المدن الكثيرة ، ورجع الى « العراق » ومرض بـ « شهر زور » ومات بها .

ولما ثبت بالقرآن : أن ذا القرنين كان رجلا ملك الأرض بالكلية . أو ما يقرب منها ، وثبت بعلم التواريخ : أن الذى هذا شأنه ما كان الا « الاسكندر » وجب القطع بأن المراد بذى القرنين : هو « الاسكندر بن فيلبوس اليونانى » أ. هـ

وفى الكتب أن الاسكندر كان له ولد يحبه ، وقد دفعه الى المؤدبين ليادبوه وليعلموه ، ولما كبر فى العلم عظم المؤدبين والمعلمين واحترمهم أكثر من تعظيمه واحترامه لأبيه . ولما سأله عن سبب ذلك . قال لـــه

.. ..

ابنه : أنت أنجبتني بشهوة كانت لك لذة ، وبها صرت فى الدنيا المملوءة بالآفات والمصائب . وخلاصي من الدنيا لا يكون الا بالعلم . فلذلك أحترم المعلم والمؤدب وأعظمهما لأن خلاصى لا يكون الا على ايديهما .

***

وعن طريق المحكم والمتشابه . جاء عن يونس عليه السلام : « فالتقمه الحوت وهو مليم » وهذا نص محكم . وجاء عنه « للبث فى بطنه الى يوم يبعثون » وهذا نص متشابه . والنص المحكم يثبت أنه لم يدخل البطن . لأنه لو دخل البطن لما كان يقول « التقمه » اى وضعه بين شدقيه . ولأنه لو دخل البطن لأكل الحوت لحمه وفتت عظامه ، وتغذى به ، وأخرجه ونبذه بالعراء وهو سقيم لا يدل على أن الحوت قد أكله . وبطنه اما أن تدل على بطن الحوت ، واما أن تدل مجازا على بطن البحر . والمعنى المجازى هو المتفق مع المحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى .

***

وشبيه بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشابه : مسألة ألوهية فرعون . فقد زعم البعض أن بعض المصريين قد عبدوا فرعون ، كما عبد الكفار الأصنام . وذلك من قول فرعون لقومه : « ما علمت لكم من الـه غيرى » (القصص ٣٨) وهؤلاء أخذوا بظاهر النص — وهو متشابه — ولم يلتفتوا الى محكمه . ومحكمه هو : « وقـال الملأ من قوم فرعون : أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض ، ويذرك وآلهتك » ؟ (الأعراف ١٢٧) وأيضا : قوله تعالى : « وقال فرعون : ذرونى أقتل موسى . وليدع ربه . انى أخاف أن يبدل دينكم » (غافر ٢٦) فقوله : « ويذرك وآلهتك » نص على أن فرعون لم يعبد نفسه ، وانما عبد غيره ، وهـو نص لا يحتمل معنيين . ويؤكد أنه عبد غيره : قوله لقومه : « انى أخاف » ومن صفة الاله فى نظر المعتقدين فيه : أن لا يخاف . وقوله « من الـه غيرى » نص متشابه يحتمل الاله الذى يعبد مثل الصنم ، ويحتمل الاله بمعنى السيد الرئيس الذى لا يرأسه من الناس أحد فى قومه . والمعنى الثانى هو المتفق مع المحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى . وكذلك كلمة « ربكم » قد يراد منها : السيد الرئيس وفى اللغة العبرانية أن « الاله » تأتى فى الكلام بمعنى السيد — والعبرانية والعربية من أصل واحد —

.. ..

وفى التوراة يقول الله لموسى — كما هو مكتوب — : « انا جعلتك الها لفرعون . وهرون اخوك يكون نبيك » (خروج ٧ : ١) اى جعلتك لـــه سيدا ، وجعلت لك هرون مساعدا . ليفسر كلامك له..

***

شبيه بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشـــابه : **مسألة غرق فرعون .**

١ — ففى القرآن نص على أنه لم يغرق فى اليم . وهو « فاليوم ننجيك ببدنك ، لتكون لمن خلفك آية » (يونس ٩٢) ومعناه : أن هذا وعد له بالنجاة ، ليخبر قومه بأن موسى عليه السلام رسول الله تعالى .

٢ — وفى القرآن نص على أنه غرق فى اليم . وهو « فأغرقناه ومن معه جميعا » (الاسراء ١٠٣)

والغرق اما أن يفسر بالخنق فى الماء — وهذا هو المعنى الأول فيه — واما أن يفسر بضياع القوة ، ولو لم يمت فى الماء — وهذا هو المعنى الثانى — كما يقال : غرق فى بحر الهموم . والهموم ليست ماء فى بحر ، ومراده : تاه وتبددت أفكاره ، واختلط عليه أمره .

ولأن الغرق يحتمل معنيين ، يكون النص متشابها . وفى هـــذه الحالة يكون المعنى الثانى وهو ضياع قوة فرعون بعد غرق جنوده حقيقة فى اليم : هو المتفق مع النص المحكم ، الذى يدل على نجاته ، ليخبر من خلفه بما شاهده من عظمة الله تعالى .

ولأن المفسرين لم يلتفتوا الى المحكم والمتشابه ، حاروا فى تفسير « فاليوم ننجيك ببدنك » على وجوه كثيرة . وقرأ بعضهم « ننحيك » بالحاء المهملة بدل « ننجيك » بالجيم المعجمة ، وقرأ بعضهم « لمن خلقك » بالقاف ، اى لتكون لخالقك آية كسائر آياته ، وذكر الامام الرازى — رحمـــه الله — وجوها كثيرة فى النجاة ، ووجوها كثيرة فى « ببدنك »

وفى كلام العرب : « انفد بجلدك من هـــذه المشكلة » كناية عن الهرب منها . ولا يدل قولهم هذا على أن ينفد فقط دون روحه . وكذلك « فاليوم ننجيك ببدنك » هو كناية عن النجاة . ولا يدل على النجاة بالجسد دون الروح ، كما قال الرازى فى بعض الوجوه .

***

.. ..

وشبيه بهذه المسألة : **مسألة ايمان فرعون .**

١ — ففى القرآن نص على أن فرعون وملأه لا يؤمنوا ، حتى يروا العذاب الأليم ، واذا رأوا العذاب الأليم وآمنوا ، فان الله يقبل منهم الايمان ..

وفى القرآن نص على أن فرعون لما رأى العذاب الأليم ، آمن . واذا ثبت ايمانه ، يثبت : لن الله قبل منه الايمان . فكيف يقال : ان فرعون مات كافرا ، وقد حكى الله عنه أنه قال : « آمنت » وحكى أنه استجاب دعوة موسى عنه وعن ملأه ، وهى : أنهم لا يؤمنوا حتى يروا العـذاب الأليم ؟

وهذه المسألة لا تخضع للمحكم والمتشابه . فالكلام فيها خال من موهم التعارض . وهذا هو النص بتمامه : « وقال موسى : ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا . ربنا ليضلوا عن سـبيلك ؟ ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم . فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم . قال : قد أجيبت دعوتكما . فاستقيما . ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون . وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر ، فأتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا . حتى اذا أدركه الغرق ، قال : آمنت . أنه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل . وأنا من المسلمين . الآن . وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين . فاليوم ننجيك ببدنك ، لتكون لمن خلفك آية . وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون » (يونس ٨٨ — ٩٢)

هذا هو النص . ومنه يفهم أن موسى عليه السلام طلب من الله تعالى أن يقسى قلوبهم لئلا يؤمنوا الا بعد معاينة عذاب أليم . وقـد دخل فرعون فى الطلب ، وقسى الله قلبه ، ولما عاين العذاب وهو غرق جنوده ، وكاد هو أن يغرق ، لأن الغرق أدركه . لما عاين العذاب ، نطق بأنه لا اله الا الله وموسى رسول الله . وقد دخل بنطقه تحت قوله « فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم » اذن قبل الله منه الايمان . فالله تعالى لم يرد عليه بقسوة . بل رد عليه بتوبيخ وسخرية وقال له : « الآن » ؟ وقد رأيت دلائل قدرتنا من قبل ، فى الآيات التسع . الآن تؤمن ؟ وكل آية سبقت اليك منى ، كانت تكفى فى ردك الى « الآن . وقد عصيت قبل . وكنت من المفسدين » ؟ لكن سننجيك ونقبل منك ، لتخبر ناسى

وقوله تعالى : « الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين » لا يدل

.. ..

بوضوح على أن الله تعالى لم يقبل الايمان من فرعون لأن الله بالناس رءوف رحيم . ولذلك قال بعض العلماء : ان فرعون آمن ثلاث مرات : أولها : قوله « آمنت » وثانيها : قوله « لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل » وثالثها : قوله « وأنا من المسلمين » فما السبب فى عدم القبول ، والله — تعالى — متعال عن أن يلحقه غيظ وحقد ، حتى يقال : انه لأجل ذلك الحقد ، لم يقبل منه هذا الاقرار ؟

وفى الحديث النبوى جاءت كلمة « الآن » غير دالة على نفى الايمان . ففى الصحيح : أن عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — قال : يا رسول الله . والله لأنت احب الى من كل شىء ، الا من نفسى . فقال ﷺ : « لا يا عمر . حتى اكون أحب اليك من نفسك » فقال : يا رسول الله . والله لأنت أحب الى من كل شىء ، حتى من نفسى . فقال ﷺ : « الآن يا عمر » ووجه الاستشهاد من هذا الحديث : انه لما قال له « الآن يا عمر » لم ينكر عليه فعله ، ولم يرد عليه حبه .

ونص القرآن على أن الله يقبل التوبة من المسلم العاصى اذا تاب قبل الموت من قريب . ويقبل التوبة من الكافر اذا نطق بالشهادتين ، ولم يشترط القرب فى النطق من الكافر أو البعد كما اشترط فى المسلم العاصى . وفرعون موسى كان كافرا . وشهد بانه لا اله الا الله وأن موسى رسول الله . قال تعالى : « وليست التوبة للذين يعملون السيئات ، حتى اذا حضر أحدهم الموت ، قال : أنى تبت الآن . ولا الذين يموتون وهم كفار . أولئك أعتدنا لهم عذابا اليما » .

وليس فى القرآن نص على أن فرعون ملعون ومطرود من رحمة الله . وانما النص فيه على أن ملأه هم الملعونون . ففى سورة هود يقول تعالى : « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملئه ، فاتبعوا أمر فرعون . وما أمر فرعون برشيد . يقدم قومه يوم القيامة ، فأوردهم النار وبئس الورد المورود ، وأتبعوا فى هذه لعنة ، ويوم القيامة بئس الرفد المرفود » والآيات المعجزات التى بسببها صار نبيا فى نظر اتباعه ، وقبلوا التوراة وعملوا بها . والسلطات هو الملك . فقد ورث هو وبنو اسرائيل أجمعون أرض مصر ، لما ضاع الكفر بضياع قوة فرعون ، وورث بنو اسرائيل من بعده أرض الشام . وفى عهد سليمان عليه السلام كان ملكه مسيرة شهر فى شهر . فقد كانت الريح غدوها شهر ورواحها شهر . وكان يحكم

.. ..

على الناس بشريعة موسى عليه السلام . وقوله تعالى : « فاوردهم النار » لا يدل على أن فرعون قد وردها ، بل هو تسبب فى ايرادهم النار لما منعهم من الايمان . وهم قد هلكوا من قبل أن يؤمن . فلذلك لم يرد ، بل وردوا ، هم . وقوله « وأتبعوا » يدل على أنه لم يتبع بل اتبعوا ، هم . وقد جاءت اللعنة مرة أخرى فى سورة القصص فى قوله تعالى : « وجعلناهم ائمة يدعون الى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون ، وأتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين »

وآية آل فرعون التى هى الأصل فى اثبات عذاب القبر ، لم يفهم النبى ﷺ أنها تدل على عذاب القبر . وعلى ذلك تخرج من الأدلة القرآنية المحكمة على عذاب القبر . فقد روى على شرط البخارى ومسلم — ولم يخرجا — أن يهودية كانت تخدم عائشة زوج النبى ﷺ ، وكلما صنعت معها معروفا ، قالت لها اليهودية : وقانا الله عذاب القبر . فلما دخل النبى يوما على عائشة رضى الله عنها سألته هل فى القبر عذاب أم لا ؟ فقال لها : « لا . من زعم ذلك ؟ » قالت له : اليهودية . فقال : « كذبت اليهودية . وهم على الله أكذب . **لا عذاب دون يوم القيامة** »

ووجه الاستشهاد بهذا الحديث : هو أن سورة غافر كلها مكية . وآية آل فرعون مكية . وزواج النبى بعائشة كان فى المدينة . فلو كانت آية آل فرعون مثبتة لعذاب القبر ، لما قال لعائشة : « لا عذاب دون يوم القيامة » وهذا الاشكال قد أورده ابن كثير فى تفسيره وما أجاب عليه بجواب مقنع .

وكيف يجيب بما يقنع وفى القرآن آيات محكمات تنفى عذاب القبر ؟ منها : « قل انى أخاف ان عصيت ربى عذاب يوم عظيم » فلو كان فى القبر عذاب ، لما قال « عذاب يوم عظيم » — « فالله يحكم بينكم يوم القيامة » وليس فى القبر « ان الله يفصل بينهم يوم القيامة » — « ان ربك يقضى بينهم يوم القيامة » — « ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ، أقرا كتابك . كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا »

وجاءت كلمة النار فى القرآن بالمعنى المجازى . ومن هذا : « قطعت لهم ثياب من نار » — « ما يأكلون فى بطونهم الا النار » — « كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله » وجاءت كلمة الجنة فى القرآن بالمعنى المجازى . ومن هذا : « جنة من نخيل وعنب » — « جنتان عن يمين وشمال » —

.. ..

« ودخل جنته » أى بستانه .

وجاء فى القرآن أن المدة من الموت الى يوم القيامة قليلة ، ولا يحس بها الميت ، فاذا قام فى القيامة ، كأنه قائم بعد موته على الفور . ومن هذا : « كأنهم يوم يرون ما يوعدون . لم يلبثوا الا ساعة من نهار » — « اذ يقول أمثلهم طريقة : ان لبثتم ألا يوما » — « ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا الا ساعة من النهار »

***

وكان قد آمن بموسى عليه السلام ذرية من أهل مصر . ولما نجا فرعون من الغرق رجع الى أهل مصر وأظهر الايمان لهم بالله رب العالمين ، وألغى اماكن عبادة الالهة المتعددة . وهجرهـــا وحرم تحنيط الموتى . ولما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، أرسل نفرا من بنى هرون عليه السلام بنسخة منها الى أهل مصر ليعملوا باحكامها ، وبنى بنو هرون فى مصر المســاجد ، وشرحوا التوراة للناس ، وألزموهم بشــعائرها وطقوسها . وهذا هو معنى قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيـه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة واقيموا الصلاة وبشر المؤمنين » ومن ذلك الحين انتهت أعمال السحرة فى مصر ، وانتهى تحنيط الموتى . وانتهى حكم الفراعنة . واصبح الحكم فى مصر لبنى اسرائيل على وفق شرائع التوراة . لأن دعوة موسى عليه السلام كانت عامة لبنى اسرائيل وللأمم . وذلك لأن الله تعالى يقول : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها . وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا ، ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون » والارث ليس لاذلال المصريين وسلب ثرواتهم واستعبادهم ، بل الارث هو لنشر شريعة التوراة والعمل بها والتمكين للحق وللعدل بمقتضى أحكامها وقد وضح الله الارث بانه ارث ديانة فى قوله تعالى : « ولقد آتينا موسى الهدى ، وأورثنا بنى اسرائيل الكتاب . هدى وذكرى لأولى الألباب » (غافر ٥٣ — ٥٤) مثلهم مثل المســلمين لما ورثوا ملك الأكاسرة والقياصرة ، وكــان ارثهم لبلادهم ارث ديانة للتمكين للقرآن فى الأرض . وظل ارث بنى اسرائيل ارث ديانة ، الى أن تخلى بنو اسرائيل عن دعوة الأمم ، وحرفوا التوراة فى سبى بابل . وقد

.. ..

نسخ القرآن شريعة التوراة ، وورث المسلمون الأرض عوضا عنهم . يقول الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره ، فى الآية ١٣٧ من الأعراف ما نصـــه :

« اعلم : أن موسى — عليه السلام — كان قد ذكر لبنى اسرائيل قوله : « عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض » وههنا لما بين — تعالى — اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة ، بين ما فعله بالمؤمنين من الخيرات ، وهو أنه تعالى أورثهم أرضهم وديارهم . فقال : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها » والمراد من ذلك الاستضعاف : أنه كان يقتل أبناءهم ويستحيى نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم فى الأعمال الشاقة . واختلفوا فى معنى مشارق الأرض ومغاربها : فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام ومصر ومغاربها . لأنها هى التى كانت تحت تصرف فرعون — لعنه الله — وأيضا : قوله : « التى باركنا فيها » المراد : باركنا فيها بالخصب وسعة الأرزاق . وذلك لا يليق الا بأرض الشام » أ. هـ

ونعلق على كلامه هنا : بأن ارث بنى اسرائيل لأرض مصر هــو ارث ثابت بنص القرآن . من قــوله تعـــالى : « كذلك وأورثناها بنى اسرائيل » فى سورة الشعراء . وارثهم بعد ذلك لأرض الشام . ثابت بنص القرآن فى دخول طالوت وداود للارض المقدسة وهى ارض فلسطين وسائر بلاد الشام فى سورة البقرة . وارثهم بعد ذلك لأرض اليمن ثابت بنص القرآن فى مجىء ملكة سبأ واسلامها مع سليمان لله رب العــالمين وخضوعها لشريعة موسى معه فى سورة النمل . وارثهم لأرض مكــة وما حولها ثابت من قوله تعالى : « باركنا فيها » فى سورة الأنبيــاء ومن قوله عن الكعبة « مباركا » فى سورة آل عمران . وقد تخلى بنو اسرائيل عن ارث الأرض بالديانة من سبى بابل ، واكتفوا بارث فلسطين للسكنى فيها .

فالأرض المبارك فيها هى ارض الحجاز وفلسطين واليمن ومصر . ولهــا مشارق ومغارب .

ولما نسخ الله شريعة موسى بالقرآن ، اصبح ارثهم لأى مكان ارثا غير شرعى ، وانما هو فتنة فى الأرض وفساد كبير .

ثم يقول الرازى : « والقول الثانى : المراد جملة الأرض ، وذلك لأنه خرج من جملة بنى اسرائيل داود وسليمان ، وقد ملكا الأرض . وهذا يدل على أن « الارض » ههنا اسم الجنس » أ. هـ.

وقبل سبى بابل بكثير فسد بنو اسرائيل فى الأرض التى ورثوها ، وانه ان المحتمل أن يكون قد حكم البلاد مسلمون من غير بنى اسرائيل على وفق شرائع موسى عليه السلام الى مجىء ملك « بابل » المسمى « نبوخذ ناصر » الذى خضعت لحكمه بلاد كثيرة . ومن بعده الفرس واليونان والرومان والعرب المسلمون . ولما تخلى بنو اسرائيل عن هداية الناس ، ظهرت فى « مصر » وفى غيرها عبادة الآلهة الباطلة ، والمساجد التى بناها بنو اسرائيل فى مصر لعبادة الله ، تحول بعضها الى أماكن للنصارى وكان بنو اسرائيل من أيام موسى عليه السلام يجاهدون فى سبيل الله ، ويحاربون الأمم لادخالهم فى دين موسى كما جاء فى سورة البقرة فى قصة الملأ من بنى اسرائيل ، وفى قوله : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله . فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن » وكانوا يبنون المساجد فى « مصر » لعبادة الله عز وجل . وذلك ثابت من قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين » يقول الامام الرازى : « اعلم : أنه لما شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى أتبعه بأن أمر موسى وهرون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات . يقال : تبوأ المكان ، أى اتخذه مبدأ كقوله توطنه اذا اتخذه موطنا . والمعنى : اجعلا بمصر بيوتا لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلاة . ثم قال « واجعلوا بيوتكم قبلة » وفيه أبحاث : البحث الأول : من الناس من قال : المراد من البيوت : المساجد كما فى قوله تعالى : « فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه » ... الخ »

وهذا يدل على أن دين موسى عليه السلام كان دينا عاما لجميع أمم الأرض الى أن يأتى محمد رسول الله ﷺ . وقد شوش اليهود على أن دين موسى كان عاما ، من بعدما جعلوا دين موسى لبنى اسرائيل من دون الناس ، وحرفوا التاريخ فيه . وقد تفطن بعض المسلمين الى هذا الأمر وأثبتوا أن دين موسى كان عاما ، ومنهم « النسفى » فى تفسيره فى أول سورة آل عمران ، ومنهم « القرطبى » فى آخر سورة الشورى ،

.. ..

ومنهم « الماوردى » فى أعلام النبوة . وقد وضحنا هذا فى كتابنا نقـد التوراة - أسفار موسى الخمسة .

وقد أظهر الآلوسى فى تفسيره روح المعانى ، رأى ابن العربى من فصوص الحكم ومن الفتوحات الملكية وهو أن فرعون لم يمت كافرا بل مات مسلما . واستنكر الآلوسى رأيه بقوله : ظواهر الآى صريحة فى كفـر فرعون وعدم قبول ايمانه . ومن ذلك قوله سبحانه « وعادا وثمود . وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين وقـارون وفرعون وهامان . ولقـد جاءهم موسى بالبينات ، فاستكبروا فى الأرض وما كانوا سابقين . فكلا اخذنا بذنبه . فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصحية ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » فانه ظاهر فى استمرار فرعون على الكفر والمعاصى الموجبان لما حل به . ونرد على الآلوسى بأن المراد من عاد وثمود وقارون وفرعون وهامان : أتباعهما . وان أريد ذات الشخص ، فهامان قد يكون من الذين أغرقوا لا فرعون ، لأن الآية أوردت العقاب بصيغة التبعيض . وقال الآلوسى : والحق بعضهم بذلك قوله تعالى : « يأخذه عدو لى وعدو له » بناء على أن « عدو » تدل على ثبوت العداوة . ونرد عليه بأن « عدو لى وعدو له » فى وقت الأخذ ، وليست العداوة الى الأبد . وقال ابن العربى : ان قوله تعالى « فاوردهم النار » ليس فيه أنه يدخلها معهم ، بل قال جل وعلا : « ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » ولم يقل ادخلوا فرعون وآله . ورحمة الله تعالى أوسـع من أن لا تقبل ايمان المضطر . وأى اضطرار أعظم من اضطرار فرعون فى حال الغرق ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « أم من يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء » فقرن للمضطر اذ دعاه بالاجابة وكشف السـوء عنه .

وقد قال تعالى عن فرعون : « فحشر فنادى . فقال : انا ربكم الأعلى . فاخذه الله نكال الآخرة والأولى » ومعنى « ربكم » أى سـيدكم ومالككم ورئيسكم الكبير . و « والآخرة والأولى » أى عذاب قومه فى الآخرة وغرق جنوده فى الدنيا . والنكال هى العقوبة الشديدة التى يرتدع بها وينزجر بها من يشاهدها أو يسمعها . وقال الآلوسى فى تفسيره : « ومآل من يقول بقبول ايمان فرعون الى هذه الأقوال ، جعل ذلك النكال : الاغراق فى الدنيا »

.. ..

والمعنى : ان الله تعالى اخذ فرعون وجنوده للاهلاك بالمغرق فى اليم ، دلالة على قدرة الله وعظمته . فلما أدركه الغرق وأسلم بعدما عاين هلاك جنوده ، نجا باسلامه من الغرق ومن التنكيل . **وصارت حاله فى استسلامه وضياع هيبته وقوته ، كمن نكل به** . فيكون المعنى : اخذ الله قومه نكال الآخرة والأولى . وهو قد كان داخلا . لكن لما أسلم خرج باسلامه عن قومه . وقد جاء في القرآن : « **فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس** » والقرية غير الشخص الواحد . فالقرية لما آمنت ، نجت من الهلاك . وهذا يدل على أن آل فرعون لم يؤمنوا من قبل الغرق — لان يونس بعد موسى ، وكان على شريعة موسى — فلذلك لم ينفعهم الايمان . اما حال الغرق . فلم يكن فرعون فى مقدمة الجنود ، بل كان بعيدا عنهم فى المؤخرة . فلما شاهدهم يغرقون وكانت عنده الفرصة لينطق بالشهادتين ، نطق بها . وعندئذ ارتفع عنه النكال ، ولم يرتفع عن قومه . وقوم يونس ارتفع عنهم النكال ، لأنهم آمنوا قبل وقوعه ، لا حال وقوعه . وفرعون ارتفع عنه النكال لأنه آمن قبل وقوعه عليه . لأنه كان فى مؤخرة الجنود المحاربين . ولم يقع عليه النكال بعد . وقال بعض المفسرين ان الأولى : هى قول فرعون : « **ما علمت لكم من اله غيرى** » والآخرة هى قوله : « **أنا ربكم الأعلى** » وكان بينهما اربعون سنة . وقولهم هذا على أن فرعون كان « **الها** » يعبد مثل الأصنام والشمس والقمر . وقوله : « **ويذرك والهتك** » يرد قولهم لأنه يدل على أن « من اله غيرى » معناه : من سيد . ويدل غيرى « **أنا ربكم** » أى سيدكم . ومدة الأربعين تحتاج الى دليل . وهو غير موجود .

***

وفى التوراة : ان الفرعون الذى اذل واستعبد بنى اسرائيل . لم يكن من اسرة الفراعنة التى كان فى أيامها يوسف عليه السلام . ففى سفر الخروج : « ثم قام ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف » وهذا يدل على أن غزاة فاتحين كانوا قد أتوا الى مصر وحكموها . ولما رأوا فيها بنى اسرائيل غرباء ، خافوا منهم ان ينضموا الى اعدائهم من الامم الأخرى ، أو يتحالفوا عليهم مع المصريين أهل الأرض ، أو مع آل فرعون الذين غلبوهم واخذوا منهم الحكم . لذلك أذلوهم بأعمال شاقة وبقتل الذكور من ابنائهم . وفى القرآن ما يفهم منه ذلك نان فرعون قال

.. ..

للملأ حوله : « يريد ان يخرجكم من ارضكم » (الشعراء ٣٥)

واهل مصر اصحاب البلاد الأصليين ، لا يريد موسى عليه السلام ان يخرجهم من أرضهم . ولا اى انسان غالب يفكر فى اجلاء السكان الأصليين عن أرضهم . لأنه ان أجلى شعبا عظيما من وطنه ، فأين يقيم لا ومن يزرع الارض ويعمرها ؟ وكل ما يطمع فيه الغالب هو ان يأخذ جزية من أهل الأرض المغلوبة ، ويضمن تبعيتهم له اذا داهمه عدو . فقول فرعون عن موسى عليه السلام : « يريد أن يخرجكم من ارضكم » التى اخذتموها عنوة ، يدل على أن فرعون كان من الغزاة الفاتحين ، وليس من المصريين أهل الأرض . وهذا المعنى تكرر فى القرآن ، فقد جاء فى سورة الاعراف ان فرعون قال للسحرة : « آمنتم به قبل أن آذن لكم ؟ ان هذا لمكر مكرتموه فى المدينة **لتخرجوا منها أهلها** » ولقد خاف فرعون وملؤه ــ الذين اتوا معه ــ من بنى اسرائيل ان يطردوهم من مصر ، ويكون الحكم فيها لبنى اسرائيل وحدهم . ولذلك قالوا لموسى : « أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا ، **وتكون لكما الكبرياء فى الأرض** » (يونس ٧٨) وذلك لانهم ظنوا ان موسى يريد ملكا كشأن الملوك المستبدين . ولم يفهموا أنه يريد دينا سماويا نورا وهدى للناس . « سراج لرجلى كلامك ، ونور لسبيلى » (مزمور ١١٩ : ١٠٥) .

وفى التوراة أن الفرعون الذى ولد موسى فى عهده ، هو غير الفرعون الذى أخرج موسى بنى اسرائيل فى عهده . ففى سفر الخروج . وحدث فى تلك الأيام الكثيرة أن ملك مصر مات ، وتنهد بنو اسرائيل من العبودية وصرخوا » ــ « وكان موسى ابن ثمانية سنة ، وهرون ابن ثلاث وثمانيين سنة حين كلما فرعون » وفى القرآن الكريم كلام يفهم منه ان فرعون لم ينجب ولدا . ومن ييأس من الانجاب لابد وأن يكون قد بلغ سن الكبر . فاذا فرضنا أن عمر الفرعون حين أخذ موسى للتربية خمسون عاما ، وأن موسى خرج من مصر بعدما بلغ أشده واستوى ، وبعد قتل المصرى فى سن الثلاثين فرضا وأنه عاش فى أرض مدين عشر سنوات . فان العقل يدل على ان الفرعون الذى كلمه موسى بأنه رسول رب العالمين هو غير الفرعون الذى رباه . ففى سورة القصص : « وقالت امراة فرعون : قرة عين لى ولك . لا تقتلوه . عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا » وفى سورة القصص أن فرعون وهامان وجنودهما فقط هم الذين

.. ..

كانوا خائفين من بنى اسرائيل ، وليس جميع اهل مصر . وهذا يدل على انهم غزاة جدد ، قال تعالى : « ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون » وفى نفس السورة أن موسى دخل المدينة على حين غفلة من أهلها — اى حراسها من قبل فرعون — وهذا يدل على أن الملأ من قوم فرعون ، كانوا يسكنون مع فرعون فى طرف المدينة — وهى مدينة صان الحجر — ولم يكونوا مخالطين للسكان الأصليين ، وأن موسى تربى فيهم وكان ينزل المدينة كما ينزل اتباع فرعون .

وفى نفس السورة : ان موسى قتل فرعونيا من جنود فرعون وليس من المصريين الأصليين بطريق الخطا وهذا الفرعونى كان فى عراك مع اسرائيلى من قوم موسى . وانه بعد قتله لم يذهب موسى الى مسكنه عند فرعون ، وذات يوم وجد الاسرائيلى عراك مع فرعونى آخر . فأراد أن يبطش بالفرعونى الآخر . وعندئذ قال له الآخر : « اتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس » ؟ اى انا علمت مما اشيع عنك انك قتلت فرعونيا مثلى وخاف موسى وقال : « حقا قد عرف الأمر » والفرعونى الاخر كان من جنود فرعون ولم يكن من المصريين الأصلاء . وعندئذ فطن الملأ من قوم فرعون الى أن موسى الذى ربوه ، لن يدين لهم بالولاء والفضل ، بدليل أنه مال الى قومه ، ولم يمل الى من هو منهم . ولذلك ائتمروا على قتله « وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى » وهذا يدل على ان مساكن فرعون وجنوده كانت بعيدة منها « قال : يا موسى ان الملأ ياتمرون بك ليقتلوك ، فاخرج انى لك من الناصحين . فخرج منها خائفا يترقب »

وفى التوراة أن فرعون لم يغرق فى البحر الأحمر ، وانما غرقت جنوده ومركباته ولم يغرق هو . ففى سفر الخروج : « فدفع الرب المصريين فى وسط البحر ، فرجع الماء وغطى مركبات وفرسان . جميع جيش فرعون الذى دخل وراءهم فى البحر . لم يبق منهم ولا واحد » — « مركبات فرعون وجيشه القاهما فى البحر ، فغرق افضل جنوده المركبية فى بحر سوف ، تغطيهم اللجج . قد هبطوا فى الأعماق كحجر » — « ان خيل فرعون دخلت بمركباته وفرسانه الى البحر ، ورد الرب عليهم ماء البحر . وأما بنو اسرائيل فمشوا على اليابسة فى وسط البحر »

.. ..

— « الفرس وراكبه طرحهما فى البحر » أى الجندى وحصانه غرقا فى اليم معا .

وفى سورة الشعراء محاورة جرت بين موسى وفرعون . وفيها : ان فرعون لما استولى على أرض مصر ، ورأى اليهود فيها غرباء . وبعد مدة جاءه موسى ليقول له : « أن أرسل معنا بنى اسرائيل » ظن أن طلبهم موسى هو ليعود بهم بعد مدة ليطرده من أرض مصر . ولما أكد له موسى ان ظنه باطل ، لأنه يهدف الى اقامة دين « قال فرعون : وما رب العالمين » ؟ أى ما هى الماهية والحقيقة لهذا الاله ؟ « قال : رب السموات والأرض وما بينهما . ان كنتم موقنين » وعندئذ اندهش فرعون ، و « قال لمن حوله الا تستمعون ؟ » أى أنه يريد تغيير الآلهة التى جئنا الى ههنا بحجة هى رعايتها والتمكين لها . وقد ازال موسى استغرابه بقوله : « ربكم ورب آبائكم الأولين » وعندئذ رد فرعون على موسى بأنه مجنون ، وهو يخاطب الملأ بقوله : « ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون » يعنى أن موسى يؤكد على أنه يريد دولة دينية ، والحال أننى لو سلمت له بما يريد ، لخلعنى انا من الملك . ولو كان عاقلا لعلم أننى راغب فى الملك ، ولن أتركه . ولقد رد عليه موسى بان الأرض لله ، وهو « رب المشرق والمغرب وما بينهما » ولو أراد لفرعون أن يبقى فسيبقى ، ولو أراد له أن لا يبقى ، فلن يبقى . وعندئذ قال له فرعون : « لئن اتخذت الها غيرى » أى خضعت لملك آخر ، أو تعاونت معه « لأجعلنك من المسجونين » فالصراع فى ظن فرعون كان هو صراعا على ملكية أرض مصر . ولكى يظهر موسى كاذبا طلب منه معجزات خارقة للعادة ، فاظهر أمامه العصا واليد البيضاء . كان يلقى موسى عصاه على الأرض ، فتنقلب الى ثعبان من لحم ودم .

والسبب فى أنها كانت معجزة : أن الثعبان كان يعبد فى ذاك الزمان فى أرض مصر ، فاراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد اله يخلق الثعبان الذى يعبدوه ، ويتحتم عليهم ان كانوا عقلاء أن يعبدوا الخالق ويتركوا عبادة المخلوق . وقد ظهر أثناء فتح تابوت توت عنخ آمون أن رأسه كان متجها نحو الغرب ، وكان رسم ثعبان على شمال جثته المحنطة . والاكليل الذى كان على رأسه ، كان عليه رسم الثعبان . وكانوا يسمونه « الصل » أى الأفعى وهو رمز للسلطان لدى الفراعنة ، وكانوا يضعونه على جباههم .

.. ..

والسبب في أن الله كان يقيمها موسى فى عيه فتخرج بيضاء : هو أن الشمس كانت تعبد فى مدينة « هليوبوليس » وأنها هى التى تجلب النور — فى اعتقادهم — وتمحو الظلام ، وكانوا يعتقدون أن الشمس تشرق من وراء تلال ، وتاتى بالضوء الى أهل الأرض وتبعث الحركة والنشاط فى الناس وفى الحيوان . فأراد الله تعالى أن يبين للمصريين بانه يوجد اله يجلب النور من غير الشمس . وكان المصريون يعبدون أيضا الصقور ، وهى آلهة الحرب عندهم ويعبدون « آمون » اله الهواء وعبدوا حيوانات كثيرة منها التماسيح والقرود والبقر . وكان عجل أبيس يعبد فى « سقارة » والتمساح فى « منبلوط » والقرد فى « طيبة » .

وفى سورة غافر : محاورة جرت بين مؤمن من آل فرعون وبين فرعون . ذلك أن فرعون لما استولى على مصر ، عمل له مجلسا من جميع بلادها للنظر في شئون البلاد . وأن موسى لما جاءه بالحق من عند الله « قالوا : اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه » من المصريين ، وطلب فرعون قتل موسى عليه السلام بحجة « انى اخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد » وكان دينهم من آلهة متعددة ، وعندئذ قام مصرى أصيل فى المجلس وقال لفرعون ان موسى صادق فى دعوى النبوة للمعجزات التى أظهرها ، وأن الله الذى يدعو اليه هو الله الذى دعا اليه يوسف عليه السلام من قبله ، وأنتم قد سمعتم عمن كذبوا الرسل . كيف هلكوا من الله القادر على كل شىء . وانى أحذركم من بطش الله تعالى . ومع ذلك لم ينزجر فرعون ولم يرتدع .

وكان المصريون يعتقدون فى البعث من الأموات . وان روح الميت بعد فناء الجسد ، اما أن تكون معه فى القبر ، أو تكون مع الطيور ، أو تكون فى أمكنة اخرى .

وكانوا يعتقدون فى أن الجسد سيفنى . ولكى تعرفه الروح الذى تسبب له النجاة ، يجب أن يحنط لتميزه عن غيره من أجساد الناس . وهذه الروح التى تسبب النجاة ، تسمى «كا» أما روح جسده فتسمى « با » وكانوا يضعون الطعام فى القبر لتاكل منه « كا » وحدها . وكانوا يضعون سفنا فى مقابر الملوك لتركبها « كا » وتسير بها مع الميت الى دار السعادة .

من النوع بفصل آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثانية : ان قولنا : ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع . يفيد أمور ثلاثة : **أحدها** : سلب الكون فى موضوع . **وثانيها** : كون تلك الماهية مقتضية لذلك السلب . **وثالثها** : تلك الماهية التى عرض لها ذلك الاقتضاء . ولا يجوز أن تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك السلب ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والسلب المحض لا يكون جزء من ماهية النوع ، ولا تكون الطبيعة الجنسية هي ذلك الاقتضاء ، لأنا قد دللنا على ان اقتضاء العلة لمعلولها ، لا يجوز أن لا (أن) يكون أمرا ثبوتيا .

=

وفرعون موسى لم يحنط كما حنط من سبقه من الفراعنة ، لأنه آمن بالله وسار على شريعة موسى التي تحرم التحنيط . من بعد ذلك الزمان . والله أعلم . واذا كان قد مات من قبل أن تنزل التوراة ، فمن المحتمل أنه قد تم تحنيطه — وهذا بعيد — .

واعلم : أن الآثار لم تظهر الى الآن ، أمر موسى وفرعون على وجهه الصحيح . واذا اظهرت فيما بعد ا فسيكون فيما تظهره ، شبيه بالذى دللناه .

وكل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة فيه شبه بمدائن صالح عليه السلام فى « الحجر » من حيث النقش البديع فى الصخر . ودفن الموتى فى الصخور . وقد رأيت بنفسى مدائن صالح ورايت آثار الفراعنة ، فلم أجد فرقا يذكر . مما يدل على أن كل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة . كان من عهد قريب أو معاصر لاهل ثمود قوم صالح عليه السلام . ومن بعد موسى عليه السلام تغير حال المصريين فامتنعوا عن التحنيط وعن عمل تماثيل للموتى وعن عمل معابد لغير الله رب العالمين .

***

وهذه مسائل قد اوردتها هنا . لأبين بها أن الاختلاف فى الرأى موجود . وسيظل الى يوم القيامة ، لقوله تعالى : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين ، الا من رحم ربك . ولذلك خلقهم » (هود ١١٨ — ١١٩) وفى الأيام الأولى لبدء الاسلام قد وصف العالم بالجهل — بمعنى عدم العلم — من مخالفيه فى الرأى . والمخالفون

=

واذا لم يكن ثبوتيا امتنع كونه داخلا فى ماهية ذلك النوع ، فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع . **وايضا** : فبتقدير أن يكون هذا الاقتضاء أمرا ثابتا الا أنه نسبة بين ذات المؤثر والأثر ، فتكون خارجة عن الماهية . فلا تكون جنسا . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : ان الذى يحتمل جعله جنسا لما تحته هو تلك الماهية التى عرض لها هذا الاقتضاء . الا أن هذا أيضا باطل ، لأن أول مراتب الجنس أن يكون مقوما مشتركا فيه بين الأنواع . وهذا المعنى غير معلوم لأن الاشياء المختلفة فى تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم ، فلا يبعد ان يقال : الجوهر المجرد له ماهية ، والجسم له ماهية أخرى . وهاتان الماهيتان متشاركتان فى سلب الكون فى الموضوع بشرط الوجود ، مع أنه لا يكون بينهما مشاركة فى شىء من الذاتيات أصلا . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أن الموجود لا فى موضوع — بهذا التفسير — لا يجوز جعله مقولا على ما تحته ، قول الجنس على الأنواع .

الحجة الثالثة : انا قد ذكرنا فى سائر كتبنا : دلائل قاطعة على ان حقيقة الله — تعالى — عين وجوده . واذا كان الأمر كذلك فقولنا : ماهية متى كانت فى الأعيان ، كانت لا فى موضوع : يصدق على الله تعالى . فلو كان هذا المعنى جنسا ، للزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل . وذلك محال .

\=\= فى الراى يخطئون فى مسائل أخرى . فيوصفون بالجهل الذى هو عدم العلم . وقد وقعت مساوىء من هذا الوصف الشائن وسفكت دماء وخربت بيوت . وخاف البعض على أنفسهم من الجهر برأى يصحح خطأ موروثا ، أو تقليدا فاسدا . ولا يصح أن يستمر هذا فى المسلمين . فالله عز وجل بين فى كتابه أنه تكفل فى شأن القرآن ١ — بكتابته ٢ — وبقراءته قراءة حسنة ٣ وبتفسيره وبيانه . وذلك فى قوله تعالى : « ان علينا جمعه وقرآنه . فاذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم ان علينا بيانه » (القيامة ١٧ — ١٩) وما تكفل الله به لابد وأن سيكون . سواء كتب العلماء وقهروا ، أو لم يكتبوا ولم يقهروا .

الحجة الرابعة : لو كان الجوهر جنسا ، لكان العقل مركبا من الجنس والفصل ، فيكون الصادر الأول من الله — تعالى — اكبر من واحد . وذلك عندهم محال .

الحجة الخامسة : كل ما صدق عليه انه جوهر : فاما ان يكون سيطا فى ماهيته ، أو يكون مركبا فى ماهيته . فان كان بسيطا فى ماهيته ، فذلك البسيط يصدق عليه انه جوهر ، ويمتنع عليه أنه داخل تحت شىء من الأجناس ، لأن الداخل تحت الجنس يكون مركبا ، والبسيط لا يكون مركبا . وهذا ينتج : أن الجوهر ليس بجنس . وأما أن كان مركبا وجب أن يكون له بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرا لامتناع أن يكون العرض جزءا مقوما لماهية الجوهر ، وحينئذ يعود الكلام الأول فى كل واحد من تلك البسائط .

فثبت بهذه البراهين الخمسة : أن الجوهر بالتفسير الثانى الذى ذكروه يمتنع أن يكون جنسا لما تحته .

وأما الفاظ الكتاب ففيها طول وتكرير ، والمعنى ظاهر .

المسالة الثالثة

فى

تحقيق الكلام فى قولنا العرض هو الموجود فى موضوع

قال الشيخ : « واما الموجود الذى يكون لا شيئا فى موضوع . فيفهم منه أيضا معنيان . وواضح من أحد المعنيين : أنه ليس جنسا . وانما يشكل فى المعنى الثانى الذى بازاء المفهوم للمعنى الآخر من الوجود لا فى موضوع . فنقول : ان هذا المعنى ليس جنسا للأعراض ، لأنه ليس داخلا فى ماهيتها ، والا لكان تصورك البياض بياضا ، يكون مشتملا على تصورك أنه فى موضوع . وكذلك فى الكم »

التفسير : قولنا : العرض هو الموجود فى موضوع ، يحتمل وجهين :

الأول : انه الذى يكون موجودا ، مع أنه فى موضوع .

والثانى : أنه ماهية اذا وجدت فى الاعيان ، كانت فى موضوع .

فأما أن المفهوم الأول لا يصلح للجنسية ، فقد تقدم القول فيه فى تفسير قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . وأما المفهوم الثانى فزعم « الشيخ » أنه أيضا لا يكون جنسا لما تحته . واستدل عليه بأن قال : لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم والكيف ، لكان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل . لما ثبت أن جزء الماهية يجب أن يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بديهيا . لكنه ليس الأمر كذلك . فانا بعد أن نعقل ماهية الكم والكيف ، نبقى شاكين فى أنه هل هو جوهر أو عرض ؟ وذلك يدل على أن العرض لا يجوز أن يكون جنسا لما تحته .

ولقائل ان يقول : هذه الحجة حسنة جيدة ، الا انها **تدل على أن الجوهر لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته من وجهين :**

احدهما : انا قد نتصـــور معنى حالا فى جوهر الأرض ، يقتضى حصول البرد واليبس والكثافة والحصول فى مركز العالم ، مع أنا بعد ذلك نبقى شاكين فى أن ذلك المعنى هل هو مقوم لمحله أو لا متقوما بمحله ؟ وهذا المعنى صورة . والصورة عندكم جوهر ، فقد عقلنا حقيقة الصورة ، حال ما نكون شاكين فى أنها جوهر أم لا ؟ فان دل كلامكم هناك على ان العرض ليس بجنس ، وجب أن يدل هنا ايضا على أن الجوهر ليس بجنس .

والمجيب أن يجيب فيقول : انا لا نعقل من الصورة ماهيتها المخصوصة ، بل لا نعقل منها الا أنها امر ما ، مجهول من شأنه ايجاب هذه الآثار . والماهية اذا كانت معلومة على هذا الوجه ، لم يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها . أما نحن فنعقل الألوان والمقادير بحقائقها المخصوصة ، فلو كانت العرضية مقومة لها ، لزم ما ذكرناه . فظهر الفرق

وثانيهما : أن الكون فى الموضوع مفهوم ثبوتى . وقولنا : ليس فى موضوع ، اشارة الى سلبه . فان كان اقتضاء الكون فى موضوع

ليس بجنس ، فأن يكون اقتضاء سبب هذا المعنى ، لم يكن جنسا ، كان أولى .

واعلم : ان هنا وجوها أخرى ، تدل على أن العرض ليس جنسا لما تحته :

الحجة الأولى : اذا قلنا : العرض ماهية متى وجدت فى الأعيان كانت فى الموضوع ، فهنا أمور ثلاثة : الحصول فى الموضوع ، واقتضاء هذا المعنى ، والماهية التى هى المقتضية لهذا المعنى ، وكل واحد من هذه الثلاثة لا يصلح للجنسية — على ما قررناه فى الجوهر .

الحجة الثانية : العرض اما أن تكون ماهيته بسيطة أو مركبة . فان كانت بسيطة فذلك البسيط يصدق عليه أنه عرض ، ولا يصدق عليه الجنس البتة . فالعرض ليس بجنس . وأما ان كان مركبا ، فأجزاء قوامه يجب أن تكون اعراضا ، ضرورة أن الجوهر يمتنع أن يكون جزءا من ماهية العرض ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة عرضا . وحينئذ يعود الكلام المذكور .

فان قالوا : لم لا يجوز ان تكون أجزاء العرض جوهرا ؟ **قلنا** : لأنها ان كانت باسرها جوهرا ، كان المجموع الحاصل منها جوهرا ، فيلزم أن يكون العرض جوهرا . هذا خلف . وان كان بعضها جوهرا وبعضها عرضا . فذلك الواحد البسيط عرض . وهو غير داخل فى الجنس . ويعود الكلام المذكور .

الحجة الثالثة : الأعراض الاضافية أحوج الى الكون فى الموضوع من الأعراض القوية الوجود . مثل الكميات والكيفيات ، و (اذا) كانت أولى بالعرضية ، فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك ، فلا يكون .

المسألة الرابعة

فى

بيان ان الوجود ليس جنسا لما تحته

قال الشيخ : « ولأن الموجود لما كان فى موضوع . اما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع ، أو بعد وجوده . وما ليس فى موضوع لا يلزم ان يكون مع وجود الشىء الذى فى الموضوع ولا بعده . فالموجود هذا قبل ذلك بالذات والحد . وهذه القبلية ليس من حيث الوجود وهو المعنى المشار اليه بان هنا شركة ، لا كتقدم الاثنين على الثلاثة . فان ذلك ليس من حيث العددية بل من حيث الوجود ، فيكون متقدما على المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما فى المعنى المفهوم من العدد ، فلا يكون الوجود بينهما بالسوية . ويكون العدد بينهما بالسوية »

التفسير : لما بين فى الفصل السابق : أن العرض ليس جنسا لما تحته ، واستدل عليه : بأن الموجود واقع على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر ، وكل ما كان واقعا على هذا الوجه ، لم يكن جنسا . أما بيان الصغرى : فلأن الموجود للشىء الذى يكون فى موضوع . اما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع أو بعده . أما وجود ما ليس فى موضوع ، فانه لا يكون مع وجود الشىء الذى فى الموضوع ولا بعده . وهذا يدل على أن الوجود لما ليس فى موضوع ، متقدم على الوجود لما هو فى موضوع . فثبت : أن الوجود مقول على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر . وأما بيان الكبرى — وهو أن كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا — وذلك لأن الجنس جزء الماهية ، وحصول التفاوت فى جزء الماهية محال .

فان قال قائل : اليس أن العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزائد ، والجزء متقدم على الكل ، فيلزم أن يكون العدد الناقص متقدما بالمرتبة على العدد الزائد ، فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك ، فوجب أن لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس ؟ **قلنا :** العدد الناقص متقدم على

الزائد فى كونه موجودا ، لا فى كونه عددا . ومفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية ، والتشكيك انما وقع فى الوجود ، وهو خارج عن الماهية .

وهنا دلائل اخرى تدل على أن الوجود (٤) ليس جنسا لما تحته :

فالحجة الأولى : لو كان الموجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة . فلو كان الموجود جنسا ، لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس كانت حقيقة مركبة ، فلو كان الموجود جنسا ، لكانت حقيقة واجب الموجود لذاته مركبة . وذلك محال .

الحجة الثانية : لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من تلك الأنواع عن غيره بفصل . وذلك الفصل يكون موجودا ، لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والمعدوم لا يكون جزءا من ماهية النوع . فالفصل لا يكون معدوما ، فيكون موجودا ، فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، فيفتقر امتياز ذلك الفصل عن النوع ، الى فصل آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثالثة : المفهوم من الوجودية ان كان مفتقرا الى الموضوع فـ (انه) يكون عرضا ، وان (٥) كان جنسا لما تحته ، يلزم (٦) كون العرض مقوما للجوهر . وهو محال . وان كان غنيا عن الموضوع ، ثم كان جنسا ، لزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض . وذلك محال . لأن المجموع الحاصل من الجوهر والعرض ، لا يحصل فى الموضوع ، بل الحاصل فى الموضوع : هو أحد جزءيه . فأما الجزء الثانى وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا فى الموضوع . فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط وأما هذا الجزء فانه خارج عن ماهية الجزء الآخر .

الحجة الرابعة : لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لوجب أن لا تعقل الماهية مع الشك فى وجودها . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، لم يجب أن يكون جنسا لما تحته .

---

(٤) الوجود : ص   (٥) فان : ص

الحجة الخامسة : لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للممكن . ولو كان جنسا للممكن ، لكان واجب الثبوت له ممتنع الزوال عنه . وكل ما كان كذلك ، كان واجبا لذاته ، فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته .

واعلم : انه لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للواجب لذاته (و) لزم ان يكون الواجب لذاته مركبا . وكل مركب ممكن لذاته . فلو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان الواجب لذاته : ممكنا لذاته . هذا خلف .

وايضا : فلما كان جنسا للممكن لذاته ، وكل ما كان جنسا لشىء ، كان واجب الثبوت له . فيلزم ان يقال : كل ممكن فان الوجوب واجب الثبوت له ، وكل ما كان الوجود واجب الثبوت له ، كان واجبا لذاته ، فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته . وهذه دلائل لطيفة حسنه جدا .

المسألة الخامسة
فى
تقسيم الأعراض

قال الشيخ : « الموجودات التى فى موضوع . منها ما لها قرار فى الموضوع ، ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار . ومن وجه آخر : بعض الموجودات فى موضوع للموضوع فى نفسه فقط ، وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط ، وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا أنه نفس وجود غيره بازائه . وأولاها بالوجـود المتقرر فيه ، وأقلها استحقاقا للوجود الذى لأجل وجود غيره والثالث متوسط . مثال الأول : البياض ، مثال الثانى : الاخوة ، مثال الثالث : الأين . وايضا : اضعف المتقرر فى نفسه : ما هو سبب اضافة فى نفسه . كالوضع . وأضعف ما هو بسبب قياس غيره : ما هو الى غيره فى حكمه . مثل : قولك الاصغر والاكبر ، واضعف الثالث : ما كان الى غير قار ، كمتى »

---

(٦) فيلزم : ص

التفسير : اما الأجناس الغالبة للاعراض فهى التسعة المذكورة فى فصل (٧) « قاطيغورياس » وقد شرحناه على الاستقصاء فلا فائدة فى الاعادة . وأما هنا فقد ذكر « الشيخ » نوعين آخرين من التقسيم ، ما ذكرهما فى شىء من كتبه المطولة والمختصرة . فكان ذلك من خواص هذا الكتاب .

التقسيم الأول : أن يقال : العرض اما أن يكون . قار الذات واما أن لا يكون . اما الذى يكون قار الذات ، فجميع اقسام الكمية ، الا الزمان عند من يقول : الزمان مقدار الحركة ، وجميع اقسام الكيفية ، الا الصوت ، وجميع الاضافات الى الأمور الباقية . وأما العرض الذى لا يكون قار الذات . فالزمان عند من يقول : انه مقدار الحركة والصوت والحركة ومقولة أن ينفعل فى الأمور الجسمانية . مثل تقطيع الأجسام وتقطعها . وهنا اشكال وهو ان العرض الذى لا يكون قار الذات لابد وأن يكون عبارة عن امور متتالية متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد الا فى آن واحد — على ما بيناه فى فصل (٨) الحركة — واذا ثبت هذا ، فنقول : ذلك الذى وجد فى ذلك الآن الواحد ، اما ان يكون ممكن الوجود فى الآن الثانى أو لا يكون كذلك . فان كان الأول كان ممكن البقاء والاستمرار ، فيلزم أن يكون كل عرض ممكن البقاء والاستمرار ، وان كان الثانى لزم أن يقال : ان الشىء انتقل من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى . وهذا محال .

التقسيم الثانى للأعراض : هو أن العرض اما أن يكون صفة حقيقية عارية عن الاضافات ، واما أن يكون مجرد الاضافة ، واما أن يكون صفة حقيقية ، تتبعها اضافة . مثال الأول : السواد والبياض . مثال الثانى : الأبوة والبنوة . مثال الثالث : الأين . وهو معنى يقتضى نسبة الشىء الى مكانه .

---

(٧) كتاب : ص

(٨) كتاب : ص

وهنا ابحاث :

البحث الأول : ان الشيء اذا حصل في مكانه ، فان حصوله في مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان . وهـــذه النسبة لابد من الاعتراف بها ، ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم : انه حصل في ذلك الجسم معنى حقيقي يوجب تلك الحالة الاضافية ، ومنهم من أنكر وجود هذا الشيء . اذا عرفت هذا فالأين انما يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الأول ، أما اذا قلنا بالقول الثاني ، فانه لا يكون الأين من باب النسبة المجردة .

البحث الثاني : ان مراد « الشيخ » من قوله بعض الموجودات في موضوع : اي بعض الأعراض . فالمراد من قوله للموضوع في نفســـه : اي هذا العرض يكون حاصلا للموضوع في نفسه ولا تعلق له بشيء سوى ذلك الموضوع . وهذا هو الصفة الحقيقية فانها تكون حاصلة في الموضوع ، ولا تعلق لها بشيء آخر . أما الصفة الاضافية فانها تكون حاصـــلة في الموضوع ، ويكون لها تعلق بشيء آخر خارج عن الموضوع . فان الاضافات لا يمكن تحقيقها الا من المضافين . واما قوله : وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط ، فالمراد منه : ما سميناه بالاضافات الحاصلة والنســـب الصرفة ، فانها لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من القسمين المخصوصين بان الآخر في مقابلته . وأما قوله : وبعضها للموضوع في نفسه بالنسبة الى غيره ، لا لأنه نفس وجود غيره بازائه . فهذا هو الذي سميناه بالصفة الحقيقية اتي تتبعها صفة اضافية . أما انها للموضوع في نفسه فهو اشارة الى ما هناك من الصفة الحقيقية ، وأما كونها بالنسبة الى غيره فهو اشارة الى الصفة التابعة لحصول تلك الصفة الحقيقية .

البحث الثالث : لا شك أن اقوى ما في الوجود هو الصفة الحقيقية . وأضعفها في الوجود الاضافية المحضة . والثالث هو الصفة الحقيقية التي يتبعها صفة اضافية ، وهو متوسط بين القوة والضعف . والأمر فيه ظاهر .

البحث الرابع : اضعف الأعراض الحقيقية ما يكون معلولاً لأحوال نسبية اضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب ما بين الأجزاء ، وذلك (١) الجسم من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقى ، ليس من باب النسب والاضافات ، ولكنها فى وجودها معلولة للنسب المخصوصة المذكورة ، فلا جرم كان اضعف الأعراض الحقيقية هو الوضع .

ثم نقول : واضعف الأعراض الاضافية هو الاضافات العارضة للاضافات . مثل الأصغر والأكبر ، فانهما اضافتان عارضتان للصغير والكبير . وهما ايضا اضافتان . ثم نقول : واضعف أنواع القسم الثالث — أعنى العرض الذى يكون صفة حقيقية تتبعها صفة اضافية ما كانت اضافة شىء غير قار ، فان الأين عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى المكان . والمتى عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى الزمان ، لكن المكان عرض قار ، والزمان غير . فلا جرم كان الأين اقوى ، والمتى أضعف . والله أعلم .

---

(١) ذلك : ص

الفصل السادس

فى

مَباحِث الممكن والواجِب

وفيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

تعريف الواجب

قال الشـــيخ : « كل وجود للشىء اما واجب واما غير واجب . فالواجب هو الذى يكون له دائما ذلك . اما له بذاته واما له بغيره »

التفســـير : انه قد فسر الواجب هنا بالدائم . فان كان دائما بذاته ، كان واجبا بذاته ، وان كان دائما بغيره كان واجبا بغيره .

واعلم : أن المعتاد المشهور فى الكتب : تفسير الواجب بما يكون ضرورى الوجود . ثم الضرورى قد يكون ضروريا دائما ، وقد يكون ضروريا لا دائما . فلا ادرى ما الفائدة فى تعيين هذا الاصطلاح ؟

المسالة الثانية

فى

ان الشىء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا

قال الشيخ : « كل ما يجب لذاته وجوده ، فيستحيل أن يجب وجوده بغيره وينعكس »

التفسير : الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره . وايضـــا : الواجب لغيره يمتنع أن يكون واجبا لذاته . وتقريره أن الواجب بذاته هو الذى تكون ذاته كافية فى حصول الوجود والواجب بغيره هو الذى لاتكون ذاته كافية فى حصول الوجود ، بل لابد من شىء آخر . ولو جعلنا الشىء الواحد واجبا بذاته وبغيره معا ، يلزم أن يقال : ان ذاته كافية فى وجوده ، غير كافية فيه . فيلزم الجمع بين النقيضين . وهو محال .

المسألة الثالثة
فى
تفسير الممكن

قال الشيخ : « كل ما يجب وجوده لا عن ذاته . فاذا اعتبرت ماهيته بلا شرط ، لم يجب وجودها ، والا لكان لذاته . ولم يمتنع وجودها ، والا لكان ممتنع الوجود لذاته ، فلم يوجد . ولا عن غيره ، فاذن وجوده بذاته ممكن ، وبشرط لا علته ممتنع ، وبشرط علته واجب ، ووجوبه لا بشرط علته ، غير وجوده بشرط لا علته ، فباحدهما ممكن وبالآخر ممتنع »

التفسير : لا ادرى ما الذى حمل « الشيخ » على أمثال هذه التطويلات العارية عن الفائدة فى مثل هذا الكتاب الصغير ؟ فالواجب (٢) أن يقال : انا اذا اعتبرنا ماهية الشىء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجـــود الموجد وعدمه ، فاما أن تكون تلك الماهية لما هى هى موجبة للوجود ، فيكون هو الواجب لذاته أو للعدم فيكون هو الممتنع لذاته ، أو لا يوجب لا الوجود ولا العدم ، فيكون هو الممكن لذاته . وهذا كلام مضبوط معقول .

فان قيل : المعقول بالامكان باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الشىء اما أن يكون موجودا ، واما أن يكون معدوما . فان كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل العدم ، واذا لم يقبل العدم لم يحصل

---

(٢) بل الواجب : ص

امكان الوجود والعدم ، وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود ، فوجب أن لا يحصل امكان العدم والوجود . واذا امتنع خلو الماهية عن الوجود والعدم ، وثبت أن كل واحد منهما مانع عن الامكان ، ثبت ان القول به بالامكان باطل .

والثانى هو : سبب الوجود اما أن يكون موجودا أو غير موجود . فان كان سبب الوجود موجودا ، كان المسبب واجبا . ولا شىء من الواجب بممكن . وان كان سبب الوجود معدوما ، كان وجود المسبب ممتنعا . ولا شىء من الممتنع بممكن . واذا امتنع الخلو عن وجود سبب الوجود ، وعن عدمه ، وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان ، لزم أن يكون القول بوجود الامكان محالا .

الثالث : ان الشىء انما يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم ، لو لم يمتنع تقريره مع العدم ، الا أن تجويز هذا يقتضى تجويز كـــون الماهية متقررة مع العدم . وذلك يوجب القول بأن المعدوم شىء . وهـــو محـــال .

الرابع : ان وجود السواد اما ان يكون نفس كونه سوادا ، واما أن يكون مغايرا له . فان كان الحق هو الأول كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجودا ويمكن أن لا يكون موجودا ، جاريا مجرى قولنا السواد يمكن أن يكون سوادا ويمكن أن لا يكون سوادا . ومعلوم أن ذلك باطل . وان كان الحق هو الثانى كان المحكوم عليه بالامكان اما الماهية أو الوجـــود أو شىء ثالث . فان كان الأول عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام : ان الماهية يمكن ان تصير لا ماهية ، وان كان الثانى عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام أن الوجود يمكن أن لا يكون وجودا ، وان كان الثالث فذاك الشىء . اما أن يكون وجوده نفس ماهيته أو مغايرا لها . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

الخامس : هو ان الشيء لو كان ممكنا ، لكان ذلك الامكان اما أن يكون عدما محضا ونفيا صرفا ، واما ان يكون أمرا موجودا . **والأول باطل ،** لأنه لا فرق بين أن يقال : لا امكان ، وبين ان يقال : الامكان عدم محض ونفى صرف . **والثانى باطل لوجوه :**

احدها : أن يقال : الامكان صفة للممكن ومفتقرة اليه . وكل ما كان كذلك فهو ممكن ، فيكون امكانه زائدا عليه . فيلزم التسلسل . وهو محال .

وثانيها : ان ثبوت الامكان للممكن ضرورى ، فلو كان الامكان صفة موجودة . لكان قيام هذه الصفة الموجودة بتلك الماهية ضروريا لذاته ، وكون المحل موجودا ، شرط قيام الصفة الموجودة به ، لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم ، وما كان شرطا للواجب بذاته ، أولى أن يكون واجبا لذاته . فيلزم أن يكون الممكن بذاته واجبا لذاته . وهو محال .

وثالثها : ان الامكان لو كان امرا موجودا ، لكان ممكن الوجود لذاته ، وحينئذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا ، بل موجودين . ثم يكون واحد ممكنا لذاته ، فيكون كل واحد منهما لا يكون شيئا واحدا بل شيئين . وبهذا الطريق يصير ذلك الشيء الواحد اربعة أشياء ، وكذا القول فى كل واحد منهما ، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد شيئا واحدا بل أشياء غير متناهية هذا خلف .

والجواب عن السؤالين الأولين من وجهين :

الأول : هو أن اعتبار ماهية الشيء من حيث هى هى غير ، واعتبار ماهيته مع الوجود أو مع العدم ، ومع وجود السبب أو مع عدمه غير . ونحن نسلم أن اعتبار ماهيته مع الوجود تقتضى الوجوب ، ومع العدم تقتضى الامتناع . أما اعتبار الماهية من حيث انها هى لا تقتضى الوجوب ولا الامتناع . وذلك هو الامكان . وهذا الجواب انما يصح مع القول بأن الوجود غير الماهية .

والثاني : ان اثبات الامكان بالنسبة الى الحال محال . وأما اثبات الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل ، فلم قلتم : انه محال ؟ مثل أن نقول : هذا الشيء الذى هو موجود فى الحال يمكن انه يصير معدوما فى الزمان المستقبل .

لا يقال : قول القائل هذا الشيء الذى هو موجود يمكن أن لا يبقى بعد ذلك له احتمالان .

احدهما : ان يكون المراد هو ان الشيء حال حصـــوله فى الحال ، يمكن أن يتغير فى الاستقبال .

والثاني : انه اذا جاء الاستقبال فانه يمكن أن يتغير هذا الشيء فى ذلك الاستقبال . اما الاحتمال الأول فباطل ، لأن التغير فى الاستقبال مشروط بحضور الاستقبال ، الذى هو ممتنع الحضور فى الحال . والموقوف عـــلى المحال محال . فكان قولنا : انه فى الحال يمكن أن يتغير فى الاستقبال أمرا محالا . والمحال لا يكون ممكنا . واما الاحتمال الثانى فباطل أيضـــا . لأن الاستقبال اذا صار حاضرا ، صار حالا . وحينئذ يعود السؤال المذكور على اثبات الامكان فى الحال . لأنا نقول : ان علمنا بأن هذا الانســـان الجالس يمكن أن يقوم من مكانه بعد ذلك علم بديهى . وما ذكرتموه قدح فى هذا البديهى فلا يلتفت اليه . وبهذا الجواب ندفع بقية الأسئلة .

المسألة الرابعة

فى

انه لا يجوز موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الآخر

قال الشيخ : « كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة الزمان ، فليس ذاته بذاته ، بلا شرط يميزه واجبا . فاذن ذاته بذاته ممكن »

التفسير : الواجب لذاته هو الذى تكون حقيقته كافية فى وجوده ، والذى يتوقف على غيره هو الذى لا تكون حقيقته كافية فى وجوده . فالجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين .

المسالة الخامسة

فى

ان واجب الوجود لذاته يجب أن يكون مبرأ فى حقيقته عن جميع جهات التركيب

قال الشيخ : « كل ما له جزء معنوى كاجزاء الحد ، او جزء قوامى كالمادة والصورة ، او كمى كالعشرة ، وما هو ثلاثة اذرع ، فوجدوه بشرط جزئه ، وجزؤه غيره ، فوجوده بشرط غيره ، فليس واجب الوجود لذاته ، فهو ممكن الوجود بذاته »

التفسير : كل مركب عن امرين فصاعدا ، فانه محتاج الى وجود جزئه . وجزؤه غيره . وكل مركب فهو محتاج الى غيره ، وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته ، ولا شىء من الممكن لذاته واجب لذاته ، فلا شىء من المركب فى ذاته بواجب لذاته .

المسالة السادسة

فى

بيان ان الممكن لابد له من سبب

قال الشيخ : « كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده اما ان أن يكون عن ذاته او عن غيره ، او لا عن ذاته ولا عن غيره . وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره ، فليس له وجود . وليس بممكن الوجود لذاته وجود عن ذاته . والا لوجب ذاته لا عن ذاته ، فاذن وجوده عن غيره »

التفسير : حاصل هذا الكلام : انه ادعى ان الممكن لذاته لابد له من سبب ، ولم يزد على هذا القدر البتة . **فلنبين ان الكلام الذى ذكره لا فائدة فيه البتة :**

اما قوله : كل ممكن الوجود لذاته اما أن يكون وجوده عن ذاته ، أو عن غيره ، أو لا عن ذاته ، ولا عن غيره . فنقول : هذا التقسيم غير صحيح . لأن ممكن الوجود مفسر بانه الذى لا يكون وجوده من ذاته . وعلى هذا يكون قوله : ممكن الوجود بذاته ، اما أن يكون وجوده من ذاته ، أو من غيره جاريا مجرى قول من يقول : الذى لا يكون وجوده من ذاته اما أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره . ومعلوم أن هذا الكلام سفه باطل . بل الواجب أن يقال : ممكن الوجود هو الذى لا يكون وجوده من ذاته ، وكل ما لا يكون وجوده من ذاته ، اما أن يكون وجوده من غيره أو لا يكون من غيره . فان كان وجوده من غيره فهو المطلوب . وان كان لا من ذاته ولا من غيره ، فـ « الشيخ » لم يذكر فى ابطال هذا القسم الا قوله : وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود . ومعلوم أن هذا ليس دليلا على ابطال هذا القسم ، بل هو اعادة لعين الدعوى ، فلا يكون فى ذكره فائدة البتة .

فقد ظهر أنه لم يذكر فى هذا الفصل الا مجرد الفتوة بأن الممكن لذاته ، لابد له من مؤثر . فاذا كان حاصل الكلام هذا القدر ، فما الفائدة فى ذكر تلك التقسيمات الكثيرة ، والترديدات الطويلة ، لا سيما فى مثل هذا الكتاب الصـــغير ؟

واعلم : ان جمهور العقلاء اتفقوا على أن الممكن لابد له من مرجح ، ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن الى المرجح علم بديهى ، ومنهم من قال : انه علم استدلالى . اما الأولون فقالوا : انا متى استحضرنا فى عقولنا : أن الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية . سببان تضى العقل بانه لا رجحان لأحدهما على الآخر الا بسبب منفصل . وأما القائلون بأنه

استدلالى . فقد احتج بعضهم عليه بان قال : الممكن هو الذى يستوى طرفاه . فلو كان احدهما راجحا على الآخر ، لكان حصول هذا الرجحان مناقضا لذلك الاستواء وانه يوجب الجمع بين النقيضين . وهذا الكلام ضعيف . لأن المراد من قولنا : الممكن هو الذى يستوى طرفاه : هو أن ماهيته لا تقتضى الوجود والعدم . وهذا انما يناقضه لو قلنا : ان ماهيته تقتضى احد هذين الطرفين . فاما ان يقال : ان أحد هذين الطرفين يترجح لذاته لا بسبب منفصل ، بل لا لأمر اصلا . فهذا لا يناقض الكلام الأول .

والأقوى عندى أن يقال : الممكن ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على الآخر ، فانه لا يوجد ، فمحل هذا الرجحان اما أن يكون هو ذلك الممكن أو غيره . والأول باطل لأن هذا الرجحان لما حدث بعد أن لم يكن ، كان صفة موجودة . فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع انا فرضنا ان حصول هذا الرجحان سابقا على حصول الوجود ، فحينئذ أن يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقا على صيرورته موجودا فى نفسه . وذلك محال . ولما بطل هذا وجب أن يكون محل هذا الرجحان هو غيره ، ويجب أن يكون ذلك المغير شيئا متى حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن ، ولا معنى للمؤثر الا ذلك . ولنا فى هذا المقام ابحاث غامضة عميقة ذكرناها فى كتابنا المسمى بـ « الخلق والبحث »

المسألة السابعة
فى
بيان أن الممكن ما لم يجب صدوره عن سببه ، فانه لا يوجد

قال الشيخ : « وجوده عن غيره معنى غير وجوده فى نفسه ، لأن وجوده فى نفسه غير مضاف . وعن غير مضاف . فاذا كان وجوده عن غيره ممكنا ايضا ولم يجب ، احتاج وجوده عن غيره فى ان يحصل الى غيره ، فيتسلسل الى غير نهاية . وستوضح بطلان هذا فى تناهى العلل .

فاذن يجب أن يجب وجوده عن غير متسلسل اليه ، فيكون حينئذ وجــوده عن غيره واجبا حين يوجــد ، فاذن الممكن لذاته ما لم يجب وجوده عن غيره لم يوجد ، فاذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبا . فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غيره واجبا »

التفسير : اعلم أن وجوده فى نفسه غير اعتبار صدوره عن غيره . والدليل عليه : أن وجوده فى نفسه غير مقول بالقياس الى غيره ، وصدوره عن غيره مقول بالقياس الى غيره . وأيضا : فيمكننا أن نعقل وجوده فى نفسه حال الغفلة عن صدوره عن غيره .

وأيضا : فانا نحكم على ذلك الوجود بأنه صدر عن غيره ، والموضوع غير المحمول . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : ان وجوده فى نفسه غير صدوره عن غيره .

ثم انا فى المسألة المتقدمة بينا أنه اذا كان هــو فى نفسه ممكن الوجود ، فلابد له من سبب ، والآن ندعى : أنه متى كان صدوره عن غيره ممكنا ، فلابد له من سبب آخر ، وان الممكن ما لم يكن صدوره عن السبب واجبا ، فانه لا يوجد البتة . والدليل على صحة هذه الدعوى : أن صدوره عن غيره ان كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب آخر لما بينا أن كل ممكن فلابد له من سبب .

فان قيل : لم لا يجوز ان يقال : الشىء الذى استوى طرفاه بالنسبة اليه ، فانه لا يرتجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح ، أما اذا وجــد سببه فانه لأجل حضور ذلك السبب يترجح وجوده على عدمه ، الا أنه لا ينتهى ذلك الرجحان الى الوجوب المانع من النقيض . ولأجل أنه لم ينته الى الوجوب نقول : انه ممكن ، ولأجل أنه حصل أصل الرجحان نقول : انه يستغنى عن سبب .

قلنا : انه متى حصل الرجحان وجب أن يحصل الوجوب ، لأنه حال حصول الاستواء كان الرجحان محالا ، فاذا صار أحد الطرفين راجحا صار

الطرف الآخر مرجوحا . ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا ، كان عند حصول المرجوحية أولى أن يكون محالا ، وان كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا ، لأنه لا خروج عن النقيضين . ولنا فى هذا الموضوع وجوه دقيقة غامضة ذكرناها فى كتاب « الجبر والقدر (٣) » وعبارة الكتاب غنية عن الشرح .

---

(٣) رأيت للمؤلف هذا الكتاب فى احدى مخطوطات كتاب « المطالب العالية من العلم الالهى »

الفصل السابع

فى

الكُلّى وَالجُزئى

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

ان الكلى لا وجود له فى الأعيان

قال الشيخ : « الكلى لا وجود له من حيث انه واحد مشترك فيه فى الأعيان . والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد . والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار ، بل لاجل وحدة الموضوع . فانه لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشىء مع احدهما غير اعتباره مع الثانى ، وكان يكون مع من حيث هو اسود لم يجتمع مع من حيث انه ابيض ، بل افترقا مع ذلك . فاجتماعهما مستحيل ، لأنه ليس يجوز أن يكون الواحد موصوفا بهما لا لشىء آخر ، وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغير ذى رجلين . ووحدتان هما وحدة واحدة فى العدد ؟ فلا يكون واحد بالذات »

التفسير : الانسان المشترك فيه بين اشخاص الناس لا يجوز أن يكون انسانا واحدا بالعدد موجودا فى الخارج . والدليل عليه : ان زيدا موصوف بالعلم وعمروا موصوف بالجهل . فلو كان المعنى المشترك فيه بين الانسان شخصا واحدا بالعدد موجودا فى الاعيان ، لزم أن يكون الشخص الواحد موصوفا بالصفات المتضادة . وانه محال .

فان قيل : الانسان المشترك فيه وان كان شخصا واحدا فى الأعيان ، يلزم أن يكون الشخص الواحد عالما وجاهلا . وهذا جمع بين النقيضين .
فان قيل : انه أمر واحد الا انه متى أخذ ذلك الشخص مع أعراض مخصوصة ولواحق كان عبارة عن « عمرو » وأحد المجموعين مغاير للمجموع الثانى ، فلم يلزم من قيام العلم بأحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثانى اجتماع الضدين .

والجواب : انه لا نزاع فى أن الذات الواحدة اذا أخذت مع صفة ثم انها بعينها تؤخذ مع صفة أخرى ، فان احد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثانى . الا انا نقول : ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الأضداد متنافية متغايرة . الا ترى أن الذات الواحدة اذا قام بها البياض والسواد فان تلك الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع البياض . فلو كان هذا القدر من التغاير مانعا من حصول التنافى بين الأضداد ، لوجب أن لا يحصل التنافى بين الأضداد أصلا . وحيث حصل علمنا بأن هذا القدر من التغاير لا يمنع من تنافى الأضداد ، وانه متى كان المحل واحدا كانت المنافاة بين الأضداد حاصلة . وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال .

ولنرجع الى تفسير الألفاظ :

أما قوله الكلى لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه فى الأعيان فهذا هو الدعوى . وأما قوله : والا لكانت الانسانية واحدة بعينها مقارنة للأضداد . فهذا هو الدليل الذى ذكرناه . وأما قوله : والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الموضوع . فالمراد منه : الجواب عن السؤال المذكور . فان السائل اذا قال : ان تلك الذات مأخوذة مع خواص وأعراض مغايرة لتلك الذات ، مأخوذة مع خواص وأعراض أخرى . فهنا وان حصلت الوحدة بحسب الاعتبار . فلم لا يجوز أن يكفى هذا القدر من التغاير فى أن لا تتنافى الأضداد ؟ واجاب عنه بأن قال : الأضداد انما يمتنع اقترانها ، لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الذات والموضوع . ثم احتج على أن المانع من اقتران الاضداد ليس هو وحدة

الاعتبار بأن قال : فانه لو كانت الأضداد تجتمع ، لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثانى . ومعناه : انا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض ، لكانت الذات المأخوذة مع السواد مغايرة لتلك الذات حال ما كانت مأخوذة مع البياض .

ثم انا نعلم بالضرورة انه مع حصول التغاير من هذا الوجه ، فان اجتماع الأضداد محال . فعلمنا : أن امتناع المقارنة انما كان لأجل أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون موصوفا بالاضداد معا . فثبت : أن المانع من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار .

ثم انه أزاد هذا الكلام تأكيدا . فقال : وكيف يتصور حيوان هو بعينه ذو رجلين وغير ذى رجلين ووحدتان هما وحدة بالعدد ؟

ولما ذكر هذه الوجوه أتبعها بالنتيجة . فقال : فلا يكون واحدا بالذات . أى فلا يكون الكلى المشترك فيه واحدا بالذات ، شخصا معينا فى الأعيان .

المسألة الثانية

فى

بيان أن الشىء كيف يكون كليا مشتركا فيه فى الأذهان

قال الشيخ : « فالكلى انما هو أحد بحسب الحد ، ووجود الحد فى النفس بان يكون معنى معقول ، واحد بالعدد من حيث هو فى النفس ، له اضافات كثيرة الى أمور كثيرة من خارج ، ليس هو أولى بان يطابق بعضها دون بعض . ومعنى المطابقة : أن يكون لو كان هو بعينه فى اى مادة كانت ، لكان ذلك الجزء أو أى واحد منها سبق الى الذهن قبل الآخر أثر هذا الأثر فى النفس »

التفسير : لما بين « الشيخ » أن الكلى لا يجوز أن يكون موجودا فى الأعيان ، اشتغل ببيان أن الموجود فى الأذهان كيف يكون كليا ؟

فان لقائل أن يقول : الصور الموجودة فى الاذهان عرض شخصى قائم بنفس معينة والشخص لا يكون كليا ولا مشتركا فيه . فالكلام ذكرتموه

فى الأعيان ، عائد عليكم فى الأذهان . بل نقول : **ان من الناس من قال : القول باثبات الكلى باطل . ويدل عليه وجوه :**

الحجة الأولى : ان هـــذا الكلى اما ان يكون موجودا أو معدوما . والقسمان باطلان فبطل القول بالكلى . انما قلنا : انه يمتنع أن يكون موجودا لأن كل ما كان موجودا ، فله تعين وتشخص . وكل ما كان كذلك فان يمتنع أن يكون كليا . لا يقال : لم قلتم : ان الموجود فى الأذهان له تعين وتشخص ؟ لأنا نقول : قد ذكرنا أن الموجود فى الأذهان موجود فى الاعيان ، لان الموجود فى الذهن صورة جزئية حالة فى نفس جزئية شخصية . فتكون من جملة الموجودات فى الأعيان ، فلا يختلف ذلك الكلام الذى ذكرناه ، ســواء سميتموه بانه موجود فى الاذهان او فى الاعيان . وانما قلنا بانه يمتنع أن يكون معدوما . لأن المعدوم نفى محض وعدم صرف ، فيمتنع كونه جـــزءا من أجزاء الماهية الموجودة ، أو يكون صفة من صفاتها .

الحجة الثانية : ان الكلى اما ان يكون موجودا فى الأعيان ، أو فى الاذهان . والقسمان باطلان . اما الاول فلما تقدم تقريره فى الفصل المتقدم واما الثانى فلأن الموجود فى الأذهان صورة شخصية قائمة بنفس شخصية ، والموجودات فى الأعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة فى هذه الصورة فى هذه النفس ، وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذه النفس . وما كان كذلك فانه يمتنع كونه مقوم لماهية هذه الأشخاص الموجودة فى الخارج . والعلم بذلك ضرورى .

الحجة الثالثة : لو كانت الانسانية كلية ، لكان المتعين زائدا عــلى الماهية . وذلك محال لأن التعين من حيث انه تعين يكون أيضا صفة ماهية كلية ، فكان يجب افتقاره الى تعين آخر . ويلزم التسلسل .

وهنا وجوه كثيرة فى الاشكالات ذكرناها فى الكتاب المسمى « المطالب العالية »

اذا عرفت هذا فنقول : ان « الشيخ » شرع فى هذا الموضــع فى **بيان أن الصورة الذهنية ، كيف تكون كلية ، وذكر فيه وجهين :**

الأول : ان المراد من كون تلك الصـــورة كلية كونها مطابقة لجميع الأشخاص . ومعنى هذه المطابقة : أن هذه الصورة لو كانت هى بعينها فى أى مادة كانت ، لكانت ذلك الجزء .

ولقائل ان يقول : الاشكال عليه من وجهين :

(الاشكال) الأول : هذه الصورة الحالة فى هذه النفس الجزئية عرض معين حال فى نفس معينة . وحصول هذا العرض بعينه فى الخارج مقارنا للمواد الجزئية : محال ، لأن الانتقال على الاعراض : محال . فثبت : ان كـــون الصورة النفسانية موجودة فى الخارج : محال فى العقول . فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الاشخاص . واذا ثبت هذا عاد السؤال المذكور . وهو أن هذا الذى حكمتم بكونه كليا . ان كان موجودا فى الأعيان ، فهو شخص معين فلا يكون كليا ، وان كان موجودا فى الأذهان ، فهو أيضا شخص معين من الأعراض . فلا يكون كليا . فاين الكلى ؟

(الاشكال) الثانى : ان هذه الأشخاص كانت موجودة فى الأعيان ، قبل حـــدوث هذه الصـــــورة ، وســـــتبقى موجـــــوده فى الأعيـــان بعد زوالها . وما كان كذلك كيف يمكن أن يقال : انه جزء من ماهية هـــذه الموجودات المعينة ؟ لا يقال : انا لا نقول : ان تلك الصورة بعينها توجد فى الأعيان ، بل نقول : ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفنا عنها عوارضها أو مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هى هى ، فتلك الماهية هى الكلية . لأنا نقول : اذا قنعتم بهذا القدر فلم لا تقولون : ان الشخص الموجود فى الأعيان كلى ، بمعنى أنه لو حذفت عنه اعراضه ومشخصاته ، لكان الباقى كليا ؟

الوجه الثانى فى بيان كون تلك الصورة كلية : هو أن أى واحد من الأشخاص الموجودة فى الأعيان ، لو سبق الى العقل وقبل الذهن منه معنى الانسانية ، لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاضر فى النفس .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام انما يستقيم لو صـــح أن الحاصل فى النفس هو ماهية الانسان فقط . وهذا محال . لأن الحاصل فى النفس عرض شخصى ، حال فى نفس شخصية . وذلك العرض له لواحق كثيرة .

مان اخذ هذا العرض من حيث هو هو ، لم يكن مشتركا فيه بين الأشخاص الخارجية ، وان اخذ هذا العرض بشرط ان تحذف منه أعراضه ومشخصاته ، فلم لا يعقل مثله فى الشخص الخارجي ان يقال : بان الكلى هو الموجود الخارجى ؟ فثبت : ان الذى قالوه مشكل .

المسألة الثالثة

فى

تمييز الماهية عن لواحقها

قال الشيخ : وهذه الطبيعة اذا اخذت فى الخارج وجدت كثيرة ، فهذه الكثيرة اما ان تكون لكونها تلك الطبيعة اولا لكونها تلك الطبيعة . فان كان لأجل تلك الطبيعة ، وجب ان يكون كل واحد غير نفسه ، ولزم ان تحصل الكثرة فى كل شخص ، اذا كان انما هو كثير ، لأنه انسان . فاذن الكثرة تعرض له بسبب . ولو كان فى كل واحد منها انه تلك الطبيعة وانه هو معنى واحد ، ويلزم احدهما الآخر ، لما كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه »

التفسير : اعلم : أن معنى الانسانية حاصل فى الاشخاص الكثيرة . ومعنى الانسانية حاصل ايضا فى هذا الشخص الواحد . فثبت أنه لو حصل مسمى الانسانية فى الكثرة منفكة عن الوحدة وفى الواحد منفكا عن الكثرة ، علمنا أن معنى الانسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة ، وغير مستلزم من حيث انه هو الوحدة بعينها أو الكثرة بعينها بالانسانية من حيث انها انسانية . فاذا قيل : الانســـانية من حيث هى هى واحدة أو كثيرة ؟ **قلنا :** ان أردت بها أن مفهوم كونها انسانية هو نفس مفهوم الكثرة او الوحدة . **فنقول :** ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين ، فيكون ذلك المفهوم من حيث انه لا واحد ولا كثير . وان أردت به ذلك المفهوم (وهو) هل ينفك عن الوحدة أو الكثرة ؟ فنقول : ذلك محال ، بل لابد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة ، فيكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى مســـمى الانسانية بسبب منفصل .

***

قال الشيخ : « وهو المعنى فى الجنس اظهر لانه لبس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنسى بالفعل ، الا وقد صار نوعا . وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به ليس لذاته ، وتلك الزيادة شرط زائد وجودى أو عدمى »

التفسير : لما بين أن الانسان من حيث انه انسـان مفهومه مغاير للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك ، صار حاصل هذا الكلام أن تعين الشخص المعين أمر زائد على ماهيته ، وان ذلك الزائد انما انضـاف الى تلك الماهية بسبب منفصل . فقال هنا : وهذا المعنى فى الجنس اظهر . وذلك لأنا قلنا : الطبيعة النوعية أمر مشترك فيها بين الأشخاص المختلفة ، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص . فكذا هنا الطبيعة الجنسية أمر مشترك فيها بين الأنواع المختلفة ، فيلزم ان تكون تلك الطبيعة مغايرة للأمر الذى به يمتاز كل نوع عن الآخر . وانما حكم بأن هذا المعنى فى الجنس اظهر ، وذلك لأن القول بأن تعين كل متعين زائد على ماهيته ، فيه سؤالات صعبة . وأما القول بأن الفصل الذى به يمتاز أحد النوعين عن الآخر ، فلابد وأن يكون زائدا على الطبيعة الجنسية التى تشـاركت الأنواع فيها ، أمر معلوم بالبديهة . وليس فيها شىء من تلك السؤالات الصعبة . ولهذا السبب قال : وهذا المعنى فى الجنس اظهر .

اذا عرفت هذا المعنى ، فنقول : هنا بحثان :

البحث الأول : ان المعنى الذى به يمتاز أحد النوعين عن الآخر ، يحتمل فى أول العقل أن يكون أمرا وجوديا ، وأن يكون عدميا . الا ان البحث المستقصى دل على أنه يمتنع أن يكون عدميا . لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود .

البحث الثانى : هو ان طبيعة الجنس ان كانت لذاتها أو لشىء من لوازم ذاتها ، تقتضى ذلك الفصل المعين ، لزم أن لا تنفك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين ، وحينئذ لا يحصل ذلك الجنس الا فى ذلك الفصل ، لا فى ذلك النوع . وذلك يقدح فى كونه جنسا . وان لم تكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين ، لا لذاتها ولا لشىء من لوازم

ذاتها ، فحينئذ تكون تلك الطبيعة غنية عن هذا الفصل ، فيكون انضياف هذا الفصل اليه انضيافا لا على سبيل الوجوب ، بل يكون جائز الزوال . وذلك يقتضى جواز أن ينقلب ذات الحمار انسانا . وبالعكس . وانــه فاســد .

والجواب عنه أن نقول : الفصول المقومة للأنواع المختلفة ماهيات مختلفة . والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لازم واحد . فالناطقية توجب الحيوانية ، والصهالية توجب حيوانية أخرى . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية ، وانفكاك حيوانية الفرس عن الصهالية .

المسالة الرابعة

فى

الاشارة الى شىء من احكام الفصــل

قال الشيخ : « ومن شرط هذه الزيادة أن لا تكون داخلة فى ماهية العلم الجنسى ، والا لكان مشتركا فيها ، بل يجب أن يكون زائدا عليه . نعم . قد يدخل فى تخصيص انيته . واعلم : أن الفصل لا يدخل فى ماهية طبيعة الجنس ، ويدخل فى انية احد الانواع »

التفســير : المراد من هذا الكلام ذكر بعض احكام الفصل .

فالحكم الأول : أن الفصل لا يجوز أن يكون داخلا فى ماهية الجنس . والدليل عليه : أن الجنس تمام ماهية الاشتراك بين الأنواع ، والفصل تمام ما به المباينة بين تلك الأنواع . وتمام ما به المشاركة مغاير لتمام ما به المباينة ، فيكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية الآخر . **وبعبارة أخرى :** كل ماهية يشترك فيها كثيرون ، فكل واحد من أجزاء قوام تلك الماهية يكون مشتركا فيه بين تلك الكثرة . فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ،

لزم من كون الجنس مشتركا فيه بين تلك الكثرة ، فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ، لزم من كون الجنس مشتركا فيه ، بين تلك الأنواع ، كون ذلك الفصل مشتركا فيها بينها . ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا . هذا خلف .

الحكم الثانى : الفصل قد يدخل فى انية الجنس . وتقريره : انا بينا أن الفصل لابد وأن يكون موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس . ومعناه : أن « الناطق » لابد وان يكون علة للحوانية التى هى خاصة الانسان . واذا كان كذلك كان سببا لوجود تلك الخاصة . وهذا هو المراد من قوله : الفصل قد يدخل فى انية الجنس .

الحكم الثالث : ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة ، وليست الا التقسيم . فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان والى غيره ، وأما نسبته الى الجنس المخصوصة وهى الخاصة المعينة . فقد يكون الفصل سببا لوجود تلك الخاصة ، ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الخاصة وأما نسبته الى النوع فهو أنه جزء من أجزاء ماهيته ، لأن الانسان لا معنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية ، فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع . وايضا : فهو سبب لوجود النوع لأن الفصل جار مجرى الصورة . والصورة هى الجزء الذى يلزم من وجودها وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة .

واذا عرفت هذا فقوله : ان الفصل لا يدخل فى ماهية طبيعة الجنس هو حق ، لأنا قد دللنا على أنه خارج عن ماهية الجنس ، سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق ، أو الخاصة المعينة . وقوله : ويدخل فى انية أحد الأنواع . فالمراد ما ذكرنا . لأن الفصل سبب لوجود النوع المعين . وانما قال : أحد الانواع . لأن الفصل المعين لا يقوم الا النوع الواحد .

الفصل الثامن

فى

الإلهيات

وفيه مسـائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات واجب الوجود

والدليل عليه : ان هـذا العالم الجسمانى ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه . وكل ممكن لابد له من مؤثر . وكل جسم فله مؤثر . ثم ذلك المؤثر ان كان ممكنا ، كان الكلام فيه كما فى الأول . ويلزم الدور . وهو باطل . او التسلسل . وهو أيضا باطل بالدليل الذى ذكرناه فى بيان أن كل عدد له ترتيب فى الطبع ، ودخول ما لا نهاية له فيه محال . فالانتهاء الى واجب الوجود هو المطلوب . وهذا هو تركيب أصـل الدليل .

***

قال الشيخ : « قد صح أن كل جسم ينقسم بالمقدار او بالقوى او بالمعنى ، فوجوده غير واجب »

التفسير : كل جسم فهو مركب . ولا شىء من واجب الوجود بمركب ، فلا شىء من الجسم بواجب الوجود . أما أن كل جسم مركب فبيانه من وجـوه :

أحدها : أنه مركب بحسب المقدار . فانا بينا فى مسالة الجوهـــر الفرد : أن كلّ جسمٍ فهو قابل للقسمة الى غير النهاية . وعلى هـــذا ، لا متجزأ الا وهو منقسم مركب .

وثانيها : انا بينا فى مسالة الهيولى والصورة : ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة .

وثالثها : ان كل جسم ففيه قوى توجب الوضع الخاص والشـــكل الخاص ، فكل جسم ففيه تركيب قوى .

ولقائل ان يقول : هذا الوجه ليس بقوى . لأن التركيب الحاصـــل بســـبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب فى ذات الجسم ، بل فى الصفات الحاصلة فيه القائمة بماهيته . فلم قلتم : ان التركيب الواقع فى الصفات الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات فى نفسها ممكنة الوجود ؟ وكيف لا نقول : ذلك واجب الوجود لذاته عام الفيض لجميع الماهيات النوعية ؟ ولا معنى للعلم عندهم الا حصول صورة المعلوم فى ذات العالم ، فيلزم القول بحصول الصور الكثيرة فى ذات واجب الوجود . وذلك يبطل هذا الكلام (*)

***

قال الشيخ : « ان كل ما فى الوجود للغير ، فوجوده غير واجب بذاته »

التفسير : لما بين فى الفصل الأول : ان الجسم ممكن لذاته . كان لقائل ان يقول : لم لا يجوز أن يكون الجسم ممكن لذاته ، لكن واجب الوجود بسبب وجود جزئه . وهى وهو (١) المادة والصورة ؟ و «الشيخ» أبطل هذا بأن قال : قد دللنا على أن المادة لا تخلو عن الصورة . وظاهر أن الصورة لا تخلو عن المادة . فكان كل واحد منهما متعلق الوجـــود

---

(١) وهى : من

بالآخر ، فلو كان كل واحد منهما واجبا لذاته ، لزم القول بوجود شيئين كل واحد منهما واجب لذاته ، ويكون كل واحد منهما مكافئا فى وجود الآخر . اى يكون كل واحد منهما متعلق بالآخر لكنا بينا فى باب خواص الواجب والممكن : أن ذلك محال . ولقائل أن يقول : هذا الدليل انما يتم لو ثبت بالدليل أن المادة لا يجوز أن تكون علة للصورة ، وان الصورة لا يجوز أن تكون علة للمادة . لأن بتقدير أن تكون احداهما علة للأخرى ، لم يتم هذا الكلام .

واعلم : أنه فى سائر كتبه ذكر وجوها فى هذا الباب ، الا أن القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة ، لما كان باطلا بهذه التفاصيل ، كان هذا الفصل عبثا .

***

قال الشيخ : ((فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم ، فوجوده غير واجب بذاته ، فهو ممكن بذاته))

التفسير : لما بين فى الفصل الأول أن كل جسم فهو ممكن لذاته ، وبين فى الفصل الثانى أن كل ما كان مادة للجسم ، وكل ما كان صورة له فهو ممكن ، لا جرم صرح بالنتيجة . فثبت بمجموع هذه الكلمات : أن العالم الجسمانى ممكن لذاته بحسب مجموعه ، وبحسب جملة أجزائه مجموعة .

***

قال الشيخ : ((فيجب بغيره))

التفسير : هذه هى المقدمة الثانية من مقدمات الدليل المذكور على اثبات واجب الوجود . وذلك لأنا قد دللنا فى باب خواص الواجب والممكن : أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا لمرجح . ولما ثبت : أن العالم ممكن ، وثبت : أن كل ممكن فله مؤثر ، ينتج : أن هذا العالم الجسمانى له موجد ومؤثر .

***

قال الشيخ : « وينتهى كما قلنا الى مبدأ أول ليس بجســـم ولا فى جســـم »

التفسير : هنا مطلوبان :

(المطلوب الأول) : انتهاء العلل والمعلولات الى مبدأ واجب لذاته . وهو مبنى على بطلان التسلسل والدور . وقد تقدم تقريره .

و **(المطلوب) الثانى** : ان ذلك المبدأ يجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا . وهو ايضا ظاهر ، لأنا حكمنا على كل جسم وجسمانى بأنه ممكن لذاته . ثم قلنا : وكل ممكن لذاته فلابد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يجب أن يكون مغايرا للأثر ، والمغاير لكل الأجسام والجسمانيات ، وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا . وهو المطلوب .

المسألة الثانية

فى

توحيد واجب الوجود

قال الشيخ : « ولا يجوز ان يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين ، فانها اما ان تصير اغيارا بالفصول ، او بغير الفصول . فـــان صارت اغيارا بالفصول او لا تكون ، فان صارت واجبة الوجود بالفصول . فالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنسى . وقد بينا استحالة هذا ، وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود وجوب وجود بنفسه ، من غير هذه الفصول »

التفسير : لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان اما أن يكون مقولا عليها قول الجنس على أنواعه ، أو قول النوع على اشـــخاصه . وبيان هذا الحصر : ان الأشياء التى يكون واجب الوجود مقولا عليها . اما أن يخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة ، أو ليس كذلك ، بل لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد . فالأول هو قول الجنس على أنواعه ، والثانى هو قول النوع على أشخاصه .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام ضعيف . لأن شرط كون المعنى المشترك فيه جنسا لما تحته أو نوعا لما تحته : أن يكون أمرا ثابتا ، ولا يكون عبارة عن مجرد السبب . **فلم قلتم : ان وجوب الوجود معنى ثبوتى ؟ ولم لايجوز ان يكون معنى سلبيا ؟**

والذى يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : ان وجوب الوجود لو كان مفهوما ثبوتيا لكان اما أن يكون تمام الماهية ، أو جزء الماهية ، أو خارجا عنها . والكل باطل . فوجب أن لا يكون مفهوما ثبوتيا . وانما قلنا : انه لا يجوز أن يكون نفس الماهية . وذلك لأنا نعقل معنى كونه واجب الوجـــود لذاتـــه ، ولا نعقل حقيقته المخصوصة . وذلك يدل على التغاير . وأيضا : فوجوب الوجود كيفية للنسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة للوجود . والدليل عليه : اتفاق المناطقة (٢) على أن الوجوب والامتناع والامكان جهات — اى هى كيفيات لارتباط المحمول بالموضوع — واذا كان الأمر كذلك امتنع ان يقال : الوجوب نفس الذات . وأما انه يمتنع أن يكون جزءا من اجزاء الذات ، فلأن على هذا التقدير يكون واجب الوجوب لذاته ، مركبا . وذلك محال . وأما انه يمتنع أن يكون خارجا عن الماهية ، فان الخارج عن الماهية واللاحق لها ، يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب غيره . فقبل هـــذا الوجوب وجوب آخر . هذا خلف .

الثانى : ان الوجوب محمول على العدم . بدليل : أنه انما يصدق قولنا ممتنع أن يكون . فانه يصـــدق فيه : واجب أن لا يكون . فيكون الوجوب محمولا على اللاكون . والمحمول على العدم عدم .

الثالث : لو كان الوجوب أمرا موجودا ، لكان ذلك الوجوب مساويا لسائر الموجودات فى الموجودية ، ومخالفا لها فى الماهية . فيكون وجوده زائدا على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده يكون بالوجوب ، فيلزم أن يكون للوجوب وجوب آخر ، الى غير النهاية . وأنه محال .

---

(٢) المنطقية : ص

الرابع : لو كان الوجوب امرا ثبوتيا ، لكان قدرا مشـــتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير (٣) وامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير ، ان كان بقيد ثبوتى كان الوجوب بالذات مركبا . وكل مركب ممكن ، فالوجوب بالذات ممكن بالذات . هذا خلف . وان كان بقيد عدمى لزم أن يكون العدم جزءا من الموجود . وهو محال .

فثبت بهذه الوجوه : أن المفهوم من قولنا واجب الوجوب ، يمتنع أن يكون أمرا ثبوتيا ، بل هو مفهوم سلبى . وعلى هذا التقدير يكون قوله : على ما تحته على سبيل قول الجنس على الأنواع وعلى سبيل قول النوع على الأشخاص : محالا .

ولنا فى هذه المواضع اشكالات كثيرة ، ذكرناها فى سائر الكتب . ولا سيما فى كتاب « الأربعين فى أصول الدين »

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

اما قوله : ولو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين ، لكان تلك الأشياء اما أن تصير أغيارا بالفصول أو بغير الفصول . فالمراد : أن امتياز كل واحد من تلك الأشياء عن الآخر اما ان يكون بالفصل او لا بالفصل . وهذا التقسيم صحيح ، الا أن فى آخر الكلام يظهر أن مراده من قـــول القائل ، انه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بالفصل : هو أن يكون واجب مقولا على تلك الأشياء الواجبة ، قولا بالنوع على ما تحته من الأشـخاص . وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح ، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فردا فى ماهيته ، ويكون امتيازه عن الآخر بتمام الماهية ، ويكون اشتراكها فى الوجوب اشتراكا فى مفهوم سلبى . والدليل على صحة ما ذكرناه : انه لو كان امتياز كل شىء عن غيره بفصل لزم التسلسل ، بل لابد وان ينتهى الى أمور يكون امتيازها عن غيرها بماهيتها وحقائقها . ومما يدل على صحة ما ذكرناه أيضا : انه

---

(٣) بالعين : ص

لا شك فى وجود ماهيات بسيطة . وكل بسيطين يفرضان ، فلابد وأن يشتركا فى سلب ما عداهما عنهما . ثم ان ذينك البسيطين يكونان بعد اشتراكهما فى ذلك السلب ، فانه يتميز كل واحد منهما عن الثانى . وذلك الامتياز لايكون بالفصل ، والا لزم كون البسيط مركبا . وهذا خلف . أما قوله : فان صارت أغيارا بالفصول . لم يخل ، اما ان تكون حقيقة وجوب الوجود ، تكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول أو لا تكون . فان صارت واجبة الوجود بالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنسى — وقد بينا استحالة هذا — فاعلم : أنى أظن أن هذا الكلام ليس من كلام « الشيخ » وذلك لأنه بين فى اكثر كتبه : انه لا يلزم من كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلا فى ماهية ذلك الجنس ، بل يكون مقوما لها بمعنى انه يكون سببا لوجودها . وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور هنا باطل ، بل الغالب على الظن انه قال : فان صارت واجبة الوجود بالفصول ، فيكون وجوب واجب الوجود لذاته متعلقا بغيره ، فيكون الواجب بذاته واجبا بغيره . وذلك محال . وهذا الكلام هو الذى ذكره فى ابطال هذا القسم فى سائر كتبه .

وأما قوله : وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود ، وجوب الوجود لنفسه ، من غير هذه الفصول . فهو أيضا ضعيف . لأنه لا يلزم من كون الفصل خارجا عن ماهية الجنس ، أن يكون مقوما للخاصة المخصوصة .

ثم انه ذكر بعد ذلك كلاما آخر . فقال : ولو لم تكن فصولا ، لم يخل اما أن يكون وجوب الوجود حاصلا أو لا يكون . فان كان حاصلا وكثيرا فكثرتها بهذه الفصول ، ليس بهذه الفصول . هذا خلف . وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول ، فتكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول ، وكان بالفصول . هذا خلف . وأقول : انه يشبه أن لا يكون هذا الكلام كلام « الشيخ » فانه شديد الخبط وعظيم الاضطراب .

ولعل السبب في وقوع امثال هذه الكلمات في الكتب : ان كثيرا من الناس يطالعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فهما صحيحا مطابقا ، بل يتخيلون أشياء فاسدة ، ويظنون انها هي الوجوه الصحيحة ، فيثبتون تلك الكلمات المشوشة على حواشي الكتاب ، ثم ان الناسخ الجاهل يظن بها أنها من أصل الكتاب ، فيدخلها في الكتاب ، فلهذا السبب تتشوش هذه الكتب . فاني قد رأيت في تصانيفي كثيرا من الناس كتبوا على حواشيها زوائد فاسدة ، ثم ان قوما ظنوا أنها من أصل الكتاب فادخلوها في المتن ، ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة ، فاراها مملوءة من الحشو والزوائد الفاسدة . ومثل هذا لا يبعد أيضا في كتب « الشيخ »

وبالجملة : فليرجع الى تفسير هذا الفصل الى غيرى .

واما قوله : وأما ان كانت غيريتها بالعوارض لا بالفصول ، فقد قلنا : أن كل واحد مما هذا سببه ، فهو هو بعينه لعلة . فكل واجب الوجوب بذاته فهو هو بعلة . وقد قلنا : لا شيء من واجب الوجود بذاته ، وجوده بعلة . واعلم : أن المراد منه : أن كون واجب الوجود . ان اقتضى تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود ، ليس الا ذلك المعين . وان لم يقتضى تلك الهوية المعينة . فحينئذ لم يصر ذلك المعين الا بسبب منفصل . فواجب الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهو محال .

واعلم : أنه ذكر في أول الدليل : أن واجب الوجود لو كان مقولا على كثيرين لكانت مغايريته بتلك الأشياء : اما بالفصول او لا بالفصول . ثم ابطل كلا القسمين . وحينئذ ثبت له : أن واجب الوجود غير مقول على كثيرين . ولهذا السبب ختم هذا الكلام بقوله : فواجب الوجود غير مقول على كثيرين . ثم قال : وكونه واجب الوجود يقتضي لذاته أن يكون هذا . وعلى هذا التقدير فلا واجب الا هذا .

المسألة الثالثة

فى

ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته

اعلم : ان المراد من قولنا : واجب الوجود بذاته : واجب الوجود من جميع جهاته . معناه : انه ممتنع التغير فى صفة من صفاته . والدليل فى هذه المسألة : أن يقال : كل صفة تفرض . فاما ان تكون ذات واجب الوجود كافيا فى ثبوت تلك الصفة أو لا فى ثبوتها ولا فى عدمها . فان كان الحق هو الأول والثانى ، لزم من دوام ثبوت تلك الصفة سلبها دوام (٤) الذات الواجبة . وان كان الحق (هو) الثالث فهو باطل . لأن الذات الواجبة موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة أو عدمها . وثبوت تلك الصفة أو عدمها ، موقوف على حصول السبب الموجب لتلك الصفة أو حصول السبب المقتضى لذلك العدم . والموقوف على الموقوف على الشىء ، موقوف على (ذلك) الشىء . فيلزم أن يكون وجود واجب الوجود موقوفا على الغير ، ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وهذا البرهان المشهور على أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

واذا عرفت هذا فنقول : حاصل الحرف فى هذا الدليل : أن القول بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود متعلقا بغيره ، ولما بين فى ذلك التوجيه (٥) أنه يمتنع أن تكون ذات واجب الوجود متعلقا بالغير بوجه من الوجوه ، لا جرم رتب عليه قوله : فاذن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . لأن قوله : فاذن انما يحسن فى ترتيب النتيجة على المنتج . فأما فى ترتيب كلام آخر اجنبى عنه ، فذلك غير جائز .

---

(٤) بدوام : ص
(٥) التوحيد : ص

المسألة الرابعة
فى
شرح الصفات السلبية لواجب الوجود

قال الشيخ : « لأنه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، ولا جزء له ، ولا جنس له ، فلا فصل له »

التفسير : الجنس كمال الجزء المشترك ، والفصل كمال الجزء المميز . وكل واحد منهما لا جزء له ، فيمتنع أن يكون له جنس وفصل .

ثم هنا دقيقة : وهى أن قوله : واذ لا جنس له ، فلا فصل له ، مشعر بأن عدم الجنس علة لعدم الفصل . والأمر كما قال . وذلك لأن الشىء ان لم يشارك غيره فى أمر داخل فى الماهية ، كان امتيازه عن ذلك الغير ، بتمام تلك الماهية لا بالفصل . واما اذا كان مشاركا لغيره فى أمر داخل فى الماهية ، ثم امتاز عنه ، وجب ان يكون امتيازه عن غيره بجزء آخر . فيعلم أن الحاجة الى وجود الفصل معللة بوجود الجنس .

***

قال الشيخ : « ولأن ماهيته انيته أعنى الوجود ، لا ماهية يعرض لها الوجود ، فلا جنس له ، اذ لا مقول عليه وعلى غيره فى جواب ما هو ؟ »

التفسير : لقائل أن يقول : لا شك ان واجب الوجود يصدق عليه أنه موجود لا فى موضوع ثم انكم ذكرتم : أن الموجود فى موضوع هو الجوهر ، وذكرتم أن الجوهر جنس ، فيلزمكم أن يكون واجب الوجود داخلا تحت الجنس . **وأجاب عنه** : بانا قد ذكرنا : أن الجوهر هو ماهية اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع ، وانما يصدق على الشىء الذى تكون ماهيته غير انيته . وقد ثبت ان واجب الوجود ماهيته عين ماهيته . مزال هذا السؤال .

ولقائل ان يقول : الكلام على هذا الحد قد تقدم . والذى نقوله الآن : انه لا يجوز أن تكون حقيقة واجب الوجود عين وجوده . ويدل عليه وجوه :

الأول : انا بينا : أن مفهوم الوجود مفهوم واحد ، والمفهوم من حيث انه مع قطع النظر عن كل ما سواه اما أن يقتضى أن يكون عارضا للماهية ، او يقتضى أن يكون غير عارض لماهية شىء من الماهيات ، أو لا يقتضى واحد من هذين القسمين . فان كان الأول وجب أن يكون كل وجـــود عارضا لماهية موجود واجب الوجود ، ويكون صفة حقيقية ، وان كان (غير عارض لماهية شىء من الماهيات) وجب أن لا يكون كل شىء من الموجودات عارضا لشىء من الماهيات . فاما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة ، أو ان كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها . وحينئذ لا يكـــون مفهوم الوجود مفهوما واحدا . هذا خلف . وان كان الثالث فحينئذ يصـــير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية أو لسبب منفصل . فيكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود بغيره . هذا خلف .

الثانى : ان واجب الوجود معلوم ، وحقيقته غير معلومة . فوجوده غير حقيقته .

الثالث : ان كونه مبدأ لغيره اما أن يكون ، لأنه وجود ، أو لا لأنه وجود ، أو لأنه وجود مع سلب . والأول باطل والا لكان كل وجود كذلك . والثانى باطل والا لكان السبب جزءا من علة الثبوت . هذا خلف .

الرابع : انهم قالوا : افراد الطبيعة الواحدة يجب ان يكون حكمها واحدا ، ثم بنوا على هذه المقدمة ابطال القول بكون الخلاء بعدا مجردا . فقالوا : طبيعة البعد واحدة . وان كانت مجردة فلتكن كذلك فى الكل . فالجسم بعد مجرد . هذا خلف . وان كانت مادية فلتكن كذلك ، فالخـــلاء يمتنع أن يكون بعدا مجردا . **وأيضا :** قالوا : لما ثبت فى الأجسام التى تقبل الفصل أن جسميتها محتاجة الى المادة ، وجب فى كل جسمية أن تكون محتاجة الى المادة . واذا عرفت هذا فنقول : أما الوجود من حيث انه وجود حقيقته واحدة . فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك فى الكل ، وان استغنت عن الماهية ، فلتكن كذلك فى الكل .

المسألة الخامسة

فى

بيان أنه لا حد له

قال الشيخ : ((اذ لا جنس له ، ولا فصل له . فلا حد له))

التفسير : انما يلزم من عدم الجنس والفصل ، عدم الحد . لو ثبت أن الحد لا يحصل الا عند تركيب الجنس والفصل . لكن « الشيخ » بين فى « الحكمة المشرقية » : أن الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل . مثل قولنا : العدالة خلق متخلق من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة . مثبت : أن الحد قد يتركب لا عن الجنس والفصل . واذا كان كذلك ، فلا يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد ، بل الواجب أن يقال : الحد تعريف الماهية بذكر أجزائها (١) . وذلك انما يعقل فى الشىء الذى له جزء . وواجب الوجود فرد ، فيمتنع أن يكون له حد .

المسألة السادسة

فى

بيان أنه لا ضـــد له

قال الشيخ : ((واذ لا موضوع له فلا ضد له))

التفسير : الضدان هما الذاتان المتعاقبان عــلى موضـــوع واحد ، ويستحيل اجتماعهما فيه ، وبينهما غاية الخلاف . واذا ثبت هذا فنقول : الشىء لا يكون له ضد ، الا اذا كان له موضوع . وكل ما كان فى موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له ضد . وهذا الكلام صحيح لو ثبت أن كل ما حلّ فى محل ، فانه محتاج الى ذلك المحل . والخــلاف فى ذلك مع الحلولية .

وأيضا : فقد يقال : الضد ـــ ويراد به المنازع المساوى فى القوة ـــ وذلك فى حق واجب الوجود محال . لأن الوجوب لذاته ، واحد . وما سواه ممكن . والواجب لذاته أقوى من الممكن لذاته .

المسالة السابعة

فى

بيان انه لا ند له

قال الشيـــخ : ((ولا ند له))

التفسير : الطبيعة النوعية اذا كانت مقولة على اشخاص كثيرة ، فكل واحد منها يكون ندا للآخر . وهذا انما يعقل اذا حصل في الوجـــود مثله ، وواجب الوجود ليس كذلك .

المسالة الثامنة

فى

بيان ان واجب الوجود لذاته لا يتغير

قال الشيخ : ((واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له))

التفسير : أما البرهان على امتناع التغير عليه ، فقد سبق تقريره . ولكن هنا بحث لفظى ، وهو : ظاهر اللفظ يدل على أنه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة فى اثبات امتناع التغير عليه . وهذا انما يصح لو كان المفهوم من قولنا : انه واجب الوجود من جميع جهاته امرا مغايرا لقولنا : انه يمتنع التغير عليه . فاما اذا كان المفهوم من ذلك غير المفهوم من هذا . فكيف يمكن جعل ذلك علة ؟

المسالة التاسعة

فى

انه عالم

قال الشيـــخ : ((وهو انه عالم ، لا لانه مجتمع الماهيات ، بل لأنه مبدؤها . وعنه يفيض وجودها . وهو معقول وجود الذات . وليس انه معقول الذات : غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها ، التي لأجلها يكون الموجود حسيا لا عقليا))

التفسير : ظاهر هذا الكلام يدل على أنه لا معنى لكونه سبحانه عالما بالأشياء الا أنه مبدأ لوجودها . فأما أن يكون موصوفا بكونه عالما بها فلا . قوله : « لا أنه مجتمع الماهيات » اشارة الى ما يجرى مجرى الاستدلال على ذلك . وتقريره أن يقال : العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى ذات العالم ، فلو كان هو سبحانه عالما بالماهيات ، لاجتمعت ماهيات الأشياء فى ذاته . وذلك محال لوجهين :

الأول : ان الماهيات غير متناهية . بدليل : ان أحد أنواع الماهيات ، الأعداد ، ولا نهاية لها . فلو كان تعالى عالما بالكل ، لحصلت فى ذاته لا نهاية لها . وذلك محال .

والثانى : ان واجب الوجود لذاته واحد ، فتلك الصورة تكون ممكنة لذواتها . فيكون المؤثر لها هو ذات واجب الوجود ، والقابل لها أيضا هو تلك الذات ، فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معا . وهو محال .

واعلم : ان هذا تصريح بان الله تعالى لا يعلم شيئا . وهو خطأ عظيم ، ومقالة منكرة . فان هذا المذهب وان كان منقولا عن قدماء الأوائل ، الا أن الذى اتفق عليه المحققون منهم : أنه تعالى عالم بذاته ، وعالم بجميع الكليات . وكان هذا القول الذى ذكره هنا رجوع الى تلك المقالة المنكرة .

وأما قوله يلزم وقوع الكثرة فى ذاته . فقد أجاب « الشيخ » عن هذا السؤال فى كتاب « الاشارات » بان قال : هذه الكثرة غير واقعة فى الذات ، بل فى توابع الذات ولوازمها . وذلك لا يقدح فى وحدة الذات . ونحن قررنا هذا الكلام فى شرحنا لكتاب « الاشارات » بان قلنا : الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة ، ثم انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة . وهذا الى ما لا نهاية له ، و (لما) لم يكن حصول الكثرة فى هذه الأمور الخارجة قادحا فى وحدة المعروض ، فكذا هنا . وأما قوله : يلزم كون الشىء الواحد قابلا وفاعلا معا . وهو محال . فنقول : لا نسلم أنه محال .

وكلامهم هنا فى بيان امتناع ثبوت هذا ، مبنى على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وذلك قد ابطلناه فى سائر كتبنا . وأما قوله : وليس أنه معقول وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها . واعلم : أن هـــذا كم كثير الدوران فى كتب الفلاسفة ، وهو عجيب . فان معنى قولنا : انه مجرد عن المواد : هو أن ذاته قائم بنفسها غنية عن محل تحل فيه . وأن عاقلا لا يقول : ان المفهوم من كون الشيء عالما بالأشياء أنه غنى عن المحل . اترى ان الهيولى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الأشياء ؟ أترى أن الحجر والشجر والسرقين ، لما كان كل واحد منهم جوهرا قائما بنفسه ، كان عالما بالأشياء ؟ فثبت : أن هذا الكلام مختل من كل الوجوه .

المسألة العاشرة

فى

انه سبحانه قادر

قال الشيخ : « وهو قادر الذات لهذا بعينه ، لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه ويصور حقيقة الشيء ، اذا لم يحتج فى وجود تلك الحقيقة الى شيء غير نفس التصور ، يكون العلم نفسه قدرة . وهناك فلا كثرة بل انما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة ، فاذا كان كذلك فكونه عالما بنظـــام الكل الحس المختار ، هو كونه تعالى قادرا بلا اثنينية ولا غيرية »

التفسير : لا شك ان القدرة هى الصفة المؤثرة فى حصول الأثر . واذا عرفت هذا فزعم « الشيخ » ان المؤثر فيها لو كان أمرا آخر ، لوقعت وذلك الكثرة محال .

ولقائل ان يقول : بتقدير أن يكون المؤثر فى دخـــول الممكنات فى الوجود صفة أخرى غير العلم ، لزم وقوع الكثرة فى الصفات لا فى الذات . وقد دللنا على ان ذلك ليس محال .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

اما قوله : وهو قادر الذات لهذا بعينه . فمعناه : أنه قادر الذات لأجل انه عالم الذات . فانه لو ثبت ان المؤثر فى وجوب الممكنات، علم الله — تعالى — بها كان علمه — تعالى — عين قدرته عليها . واما قوله : لأنه مبدأ عالم بدخول الكل عنه وتصور حقيقة الشىء اذا لم يحتج فى وجــود تلك الحقيقة الى شىء غير نفس التصور يكون العلم فى نفسه قدرة . فاعلم أن هذا الكلام فى هذا الموضع : البحث فيه من وجهين :

الأول : أن هذا يجرى مجرى الاستدلال على أن قدرة الله تعالى هى عين علمه . وذلك لأنه لا يحتاج فى دخول الممكنات فى الوجود، الى أزيد من كونه سبحانه عالما بها، فوجب أن تكون قدرته عليها، عين علمه بها .

ولقائل أن يقول : انكم ادعيتم أن قدرته تعالى على الأشياء، عين علمه بالأشياء، ودللتم على ذلك بان دخول الأشياء فى الوجود، يكفى فيه علمه تعالى بها . وهذا اعادة للدعوى . فأين الدليل ؟ فان اثبات الشىء بنفسه باطل .

الوجه (٦) الثانى : ان قوله : انه مبدأ عالم بوجود الكل عنه : تصريح بانه كونه تعالى عالما بتلك الاشياء، هو عين كونه مبدأ لها . وقد ذكرنا قبل هذا بسطرين : أن كونه تعالى عالما بالأشياء هو عين كونه مبدأ لها . ولا أدرى كيف اتفق لهذا الرجل فى هــذا الكتاب الصــغير الجمع بين المتناقضات ؟

المسألة الحادية عشر
فى
بيان أن صفاته تعالى محصورة فى أمرين : السلوب والاضافات

واعلم : أن لفظ القرآن مشعر به . قال سبحانه : « تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام » (٧) فالجلال اشارة الى السلوب، والاكرام اشارة

---

(٦) البحث : ص

(٧) آخر سورة الرحمن

الى الاضافات . وانما قدم السلب على الاضافة ، لأنه يكفى فى ذلك السلوب ذاته من حيث هو هو . وأما الاضافات فلابد فى تحققها من غيره ، ولأن الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين ، فما يكفى فيه ذات الشيء وحده ، متقدم بالمرتبة على ما لابد فى حصوله مع ذات الشيء من ذات غيره . ولهذا السبب تقدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام .

ولنرجع الى تفسير (٨) الكتاب .

***

قال الشيخ : ((وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذا مع اضافة ، وأما ذاته فلا تتكثر — كما علمت — بالأحوال والصفات ، ولا يمتنع أن يكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب))

التفسير : واجب الوجود لابد وأن يكون موصوفا بالاضافات ، لأنه مبدأ لغيره . وكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره . ولقائل أن يقول : الاضافة عند الحكماء موجودة فى الأعيان ، فكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره . وكونه متقدما على غيره وكونه باقيا بعد فناء غيره ، اضافات ميلزم القول بحدوث هذه الأعراض فى ذاته — سبحانه — وذلك يقدح فى قولكم : انه يمتنع التغير على صفاته . ثم نقول : وأيضا : كونه موصوفا بالسلوب . وذلك لأن كل حقيقة (فانه) يجب سلب كل ما عداها عنها . فثبت : أنه سبحانه موصوف بالاضافات والسلوب . وأما انه موصوف بسائر الصفات ، فقد زعموا : أنهم أقاموا الدلالة على نفيها . واذا ظهرت هذه المقدمات ، فحينئذ ثبت : أن صفاته — سبحانه — محصورة فى الاضافات والسلوب .

---

(٨) ترتيب : ص

المسألة الثانية عشر

فى

القانون الكلى فى أسمائه سبحانه

قال الشيخ : « وان نجعل له بحسب كل اضافة اسم محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل »

التفسير : اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشىء . اما أن يكون المفهوم منه ذات ذلك الشىء ، أو جزءا من أجزاء ذلك الشىء ، أو صفة عن تلك الذات لاحقة بها .

اما القسم الأول . فقد قيل : انه ممتنع الثبوت فى حق واجب الوجود ، لأن حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق . وما لا يكون معلوما لا يمكن وضع الاسم له . **ولقائل أن يقول** : انا نعلم من أنفسنا : انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة البتة . فكيف نعرف ذلك ؟ فلعله سبحانه شرف بعض عبيده بذلك ، **أو نقول** : هب أن أحدا من الخلق لا يعلمها ، لكن لم يقم الدليل على انه يمتنع حصول العلم بها ، وبتقدير أن يكون ذلك ممكنا ، لم يمتنع حصوله ، لأن كل ما كان ممكنا ، فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال . وبتقدير وقوع هذا الممكن ، لا يبعد أن يكون له اسم مخصوص ، ويكون ذلك الاسم هو الاسم الأعظم **وأما القسم الثانى** . وهو الاسم الدال على جزء من أجزاء الماهية ، فهذا فى حق واجب الوجود محال ، ولأنه ثبت أنه سبحانه منزه عن جميع جهات التركيب . **وأما القسم الثالث** . وهو الاسم الدال على الصفة . فتلك اما أن تكون صفة حقيقة مع اضافة ، أو صفة حقيقية مع سلب ، أو صفة حقيقية مع اضافة وسلب .

ولما كان مذهب الفلاسفة : أنه يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة ، كانت كل هذه الأقسام ممتنعة الثبوت فى حقه ـ سبحانه ـ على قولهم . فبقى أن يكون الاسم الدال عليه اما أن يكون على اضافة ، أو على تركيب منهما . فلهذا قال : وان يحصل له بحسب كل اضافة اسم

محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل . وترك ذكر الاسم الثالث وهو ما يتركب من الاضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم . ومثال الاسم الدال على ما يتركبه من السلب والاضافة : قولنا : انه سبحانه أول . فان معناه أنه سابق على ما سواه ، وأن غيره غير سابق عليه البتة .

المسالة الثالثة عشر

فى

تفصيل القول فى كل واحد من اسمائه

اعلم : انه ذكر من صفاته سبحانه فى هذا الموضوع خمسة انواع :

فالأول : كونه تعالى قادرا .

***

قال الشيخ : ((اذا قيل له : قادر . فهو (أن) تلك الذات مأخوذة باضافة صحة وجود الكل عنه . الصحة التى بالامكان العام ، لا بالامكان الخاص . وكل ما يكون عنه ، يكـــون بلزومه عنه . لأن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته))

التفسير : اعلم : أن كونه قادرا معناه كونه مصدر الأشـــياء مؤثرا فيها . وظاهر أن هذه المصدرية والمؤثرية مفهوم أيضا من أنه أدرج هنا مسالة عظيمة . وهى : انه زعم انه يمكن وجود الكل عنه ، لكن بالامكان العام لا بالامكان الخاص . والمراد منه : أن المؤثر فى الشىء اما أن يؤثر فيه مع وجوب أنه يؤثر ، واما أن يؤثر فيه لا مع وجوب أن يؤثر ، بل مع جواز أن يؤثر . والقسم الأول هو الموجب بالذات . والقسم الثانى هو الفاعل المختار . اما الموجب بالذات ، فكالنار الموجبة للتسخين ، والماء الموجب للتبريد . وأما الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منا فاعلا لأفعاله الاختيارية .

واذا عرفت هذا فجمهور ارباب الملل . والأديان اتفقوا على أنه سبحانه فاعل مختار . والفلاسفة اتفقوا على انه سبحانه موجب بالذات . وهم

وان كانوا لا يصرحون بهذا اللفظ ، الا ان حقيقة مذهبهم ذلك . و « الشيخ » صرح به في هذا الموضع . فانه قال : صحة وجود الأشياء عنه ليس بالامكان الخاص ، بل بالامكان العام . وذلك لأن الامكان الخاص : هو انه يؤثر مع جواز ان لا يؤثر . فصرح هنا بان ذلك باطل . وأما الامكان العام فانه يندرج تحته الواجب . واذا عرفت هذا فاعلم : انه احتج على قوله بانه سبحانه واجب الوجود من جميع جهاته ، فوجب ان يكون تاثيره فيما يؤثر على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الامكان الخاص . واعلم : أن هذا الكلام هو الذي يعولونه في اثبات انه سبحانه موجب بالذات ، وفي أن العالم قديم .

اما حكاية كلامهم في تقرير المقام الأول : فهي أن قالوا : كل ما لابد منه في كونه تعالى مؤثرا في وجود العالم . اما أن يقال : انه كان حاصلا او لم يكن حاصلا . فان قلنا : انه كان حاصلا كان الفعل واجب الوقوع . اذ لو لم يكن واجب الوقوع ، لكان اما ممتنع الوقوع أو جائز الوقوع . وباطل أن يكون ممتنع الوقوع . والا لما اثر فيه . وباطل أن يكون جائز الوقوع ، لأن الجائز لابد له من مرجح . وعند حصول كل تلك المرجحات لابد من أمر آخر ، حتى يصير مؤثرا في حصول الأثر ، فيكون هذا الأمر : احد الامور التي لابد منها في حصول المؤثرية . فيلزم أن يقال : ان بعد حصول كل ما لابد منه في حصول الأثر ، لابد من شيء . وذلك متناقض .

فثبت : أن عند حصول كل ما لابد منه — اما لأنه لم يحصل شيء ، أو لأنه حصل البعض دون البعض ، فعلى التقديرين — يكون صدقه ممتنعا . اذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزائد كان الأثر جائز الوقوع (٩) فحينئذ لا يكون وجود ذلك الاثر موقوفا على ذلك القيد . وذلك يقدح في قولنا : ان ذلك القيد احد الأمور المعتبرة في تلك المؤثرية . فثبت : أن عند حصول كل ما لابد منه في المؤثرية ، يكون الأثر واجب الوقوع ، وعند فقدان كل تلك الأمور ، أو عند فقدان واحد فيها يكون ذلك الأثر ممتنع

---

(٩) النوع : ص

الوقوع . فثبت : أن القول بأن المؤثر على سبيل الامكان الخاص باطل ؛ وان الحق انه يؤثر على سبيل الامكان العام ــ أى على سبيل الوجوب ــ

واما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الثانى ــ وهو قدم العــالم ــ فهو انهم قالوا : كل ما لابد منه فى كونه تعالى موجودا كان حاصلا فى الأزل . ومتى كان كذلك ، وجب ان يقال : انه كان موجدا فى الأزل . أما بيان الصغرى : فهو أن تلك الأمور لو لم تكن ازلية لكانت حادثة ، ويعود الكلام فى الأمور المعتبرة فى احداث تلك الامور ، ويلزم التسلسل . وأما بيان الكبرى : وهو أنه لما كانت كل تلك الأمور ازلية ، وجب أن يكــون موجدا فى الأزل . فهو ما بيناه (من) أن تلك الأمور المعتبرة (فى) الموجدية ، متى كانت حاصلة (١٠) كان القول بوجود الموجدية لازما . فهذا هو العمدة الكبرى للفلاسفة .

واعلم : أن القول بكونه سبحانه موجبا بالذات باطل . ويدل عليه وجــوه :

الأول : ان حركات الأفلاك لها بداية . ومتى كان الامر كذلك ، كان محركها فاعلا بالاختيار . بيان الصغرى : أن الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة أخرى ، فتكون مسبوقة بالغير ، والأزل ينافى المسبوقية بالغير ، فيكون الجمع بينهما محــالا . فثبت : أن الحــركات لها أول. **وأما بيان الكبرى** ــ وهى أن الحركات لما حصل لها أول وجب أن يكون محركها فاعلا مختارا ــ (فهو أنه) (١١) لو كان موجبا بالذات . فذلك الموجب كان (يكون) موجدا قبل ابتداء حصول تلك الحــركات ، فكان يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها . وذلك محال . **وهذا برهــان شريف .**

الثانى : ان الأجسام متساوية فى الجسمية ومتباينة بالصفات ــ اعنى بالأشكال والاحياز والكيفيات ــ فلو كان اله العالم موجبا بالذات ،

---

(١٠) كان حاصلا : ص (١١) اذ : ص

لكانت نسبته الى جميع الأجسام على السوية ، وكان اختصـــاص بعض الأجسام بصفة ، واختصاص جسم آخر بضد تلك الصفة : رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح . وهذا محال .

لا يقال : اختلاف هذه الأجسام في هذه الصفات معلل باختلافها فى القوى والطبائع . لأنا نقول : المذكور فى اختلاف الصفات عائد فى اختلاف القوى والطبائع ، فيلزم تعليلها بقوى وطبائع أخرى . ويلزم التسلسل .

الثالث : هو ان تشريح بدن الانسان دال على أن خالق هذا البدن فى غاية الرحمة والاحسان والحكمة . وأنه تعالى فاعل مختار . وانه لو كان موجبا ، لكانت نسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد القلب كنسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد سائر الأعضاء ، وحينئذ يجب أن لا يحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة . واذا ثبت أنه ســبحانه فاعل مختار ، وجب أن يكون عالما بالأشياء . لأن الفاعل المختار هو الذى يقصد الى ايجاد الاشياء ، والقاصد الى ايجاد الاشياء لابد وأن يكون متصورا للماهيات ، يستحيل منه القصد الى ايجادها . واذا حضر عنده تصـــور الماهيات ، وجب أن يحضر عنده التصديق بها تصديقا . لأن تلك الماهيات اما أن تكون من حيث هى هى واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت أو الانتفاء والجواز . فان كانت واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت . فتلك الماهية لما هى هى ، موجبة لذلك الانتساب بواسطة (١٢) أو بلا واسطة . وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بما يوجبه ذلك الانتساب والعالم بالموجب عالم بالأثر ، فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بذلك التصديق ايجابا كان أو سلبا . وأما ان كان انتساب بعض تلك الماهية الى غيرها بالجواز . كان ذلك الجواز أيضا من لوازم تلك الماهيات ، وحينئذ يعود الكلام المذكور من أن العالم بتلك الماهية عالم بذلك الجواز . فثبت : انه سبحانه فاعل مختار و (اذا) ثبت أن الفاعل المختار عالم بالتصـــورات ، وثبت : أن العالم بالتصورات عالم بالتصديقات . سبحانه عالم بالكل .

---

(١٢) أو بواسطة : ص

وهذه المباحث شريفة جاذبة للعقول الى معرفة جلال المبدأ الأول .

ولقد كتبت الى بعض اكابر الملوك كتابا ، فقلت : الاحتياط (هو) الاعتراف بالفاعل المختار ، وتسليم التكليف . وذلك لأن هذا العالم ان لم يكن له مؤثر أو ان كان له مؤثر ، الا أن ذلك المؤثر موجب ، أو ان ذلك فاعلا مختارا لكنه لم يكلف عباده بشيء اصلا ، فالنجاة حاصلة للكل . اما لو كان للعالم مؤثر قادر مكلف ، فمن أنكر ذلك ، فقد استوجب العقاب العظيم .

فثبت : أن هذا المذهب اقرب الى الاحتياط ، فكان اولى بالقبول .

ولنكتف بهذا القدر من الكلام فى هذه المسالة ، فانها اعظم المسائل الالهية . وقد استقصينا الكلام فيها فى سائر كتبنا .

***

قال الشيخ : « واذا قيل له : واحد ، نعنى به : موجود لا نظير له ، او موجود لا جزء له . فهذه القسمة تقع عليه من حيث اعتبار السلب »[13]

التفسير : هذا هو الكلام فى تفسير كونه سبحانه واحدا . وله معنيان :

احدهما : انه واحد بمعنى أنه ليس فى الوجود موجودا موجودا آخر يساويه فى كونه واجب الوجود .

والثانى : انه واحد بمعنى انه فى ذاته غير مركب من الأجزاء والأبعاض .

---

(١٣) فهو : ص

فالنقطة والوحدة لا يصدق (على كل منهما) (١٤) أنه واحد بالمعنى الأول ، ويصدق بالمعنى الثاني . ولا شك أن كلا المفهومين سلب محض .

***

قال الشيخ : « واذا قيل له : حق عنى به : أن وجوده لا يزول ، وان وجوده هو على ما يعتقد فيه »

التفسير : هذا هو الكلام فى تفسير كونه سبحانه حقا .

واعلم : ان الحق هو الموجود ، والباطل هو المعدوم .. وكما (١٥) كان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود ، لا جرم كان أحق الموجودات بكونه حقا هو هو . وكما أنه فى ذاته احق الأشياء بهذا الاسم ، فكذلك اعتقاد وجوده والاخبار عن وجوده ، أحق (١٦) الاعتقادات ، وأحق الألفاظ بالحقية والصدقية .

***

قال الشيخ : « واذا قيل له حى ، عنى : انه موجود لا يفسد ، وهو مع ذلك دال على الاضافة لأن معناه العالم الفاعل »

التفسير : الحى : هو الدراك الفعال . فكونه دراكا اشارة الى العلم ، وكونه فعالا اشارة الى القدرة . ولما ثبت فى كونه عالما قادرا : انه محض الاضافة ، وجب ان يكون الحى كذلك . **وأيضا** : فقد يطلق لفظ الحى ويراد به كونه باقيا على حالته الأولى . كما يقال للشجرة التى بقيت على الصفة التى لأجلها كانت مثمرة : انها حية . وأما اذا بطلت عنها تلك الصفة . فقد يقال : انه مائت . ومنه قولهم لعمارة الأراضى :

---

(١٤) علتها : ص
(١٥) فكلما : ص
(١٦) وأحق : ص

احياء الموات . وبهذا التقدير ترجع الحياة الى عدم الفساد . وهو سبحانه أحق الأشياء بهذا المعنى . فكان الحي في الحقيقة ليس الا هو . فلهذا قال سبحانه : « الحى لا اله الا هو » (١٧)

***

قال الشيخ : « اذا قيل خير محض . فلمعنى به : أنه كامل الوجود برىء عن النقص . فان شر كل شىء نقصه الخاص به . ويقال له : خير ، لأنه يؤتى كل خير ورتبة ، وانه ينفع بالذات والوصال ، ويضر بالعرض والانفصال . واعنى (١٨) بالوصال : وصول تاثيره ، واعنى بالانفصال : احتباس تاثيره »

التفسير : اعلم : أن كون الشىء خيرا . اما أن يكون راجعا الى ذات الشىء ، أو الى أفعاله . وكذلك كونه شرا . اما أن يكون راجعا الى ذاته او الى افعاله . أما الخيرية العائدة الى ذات الشىء ، فلا معنى لها الا أن كل كمال وجلال يمكن حصوله له ، فهو حاصل بالفعل . والشر ما يقابله . ولا شك أنه واجب الوجود فى ذاته . وجميع صفاته وجميع أفعاله ، فلا يمكن حصوله بالامكان العام ، الا وهو حصـــول له حصولا يمتنع زواله أزلا وأبدا ، اذ كان خيرا محضا بهذا الاعتبار . وأما الخيرية العائدة الى الأفعال والآثار . فمعناها : اللذة والسرور وما يكون وسيلة اليهما أو الى أحدهما .

وعند هذا اضطربت العقول والألباب بسبب ما يشاهدون فى هذا العالم من كثرة الألم .

وجواب الحكماء عنه : أن اللذة والمنفعة أكثر من الألم والمضرة ، وانما حصل هذا القدر والمرجوح من الألم لانه لا يمكن تحصيل تلك المنافع الراجحة ، الا مع هذه المضار المرجوحة . قالوا : وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل

---

(١٧) غافر ٦٥ (١٨) أعنى : ص

شر كثير : قضية حملية . موضوعها : قولنا : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، ومحمولها : قولنا : شر كثير . فان عنيتم بالشر الكثير الذى جعلتموه محمولا ، هو أنه ترك الخير الكثير ، فيصير محمول القضية في موضوعها . وهذا الكلام لا فائدة فيه . وان عنيتم بالشر الكثير : الألم الكثير ، فيصير معنى هذا الكلام : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل : ألم كثير . ومعلوم أنه باطل . لانه اذا لم توجد هذه الاشياء ، لم يحصل ألم ولا لذة ولا شر ولا سعادة . واعلم : أن هذا الكلام في هذا الباب أيضا طويل . ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : واذا قيل خير محض . فنعني به : كامل الوجود برىء عن المضرة والنقص . فان شر كل شيء نقيصه الخاص به . واعلم : أن المراد منه تفسير الخيرية العائد الى ذات الشيء وصفاته .

وأما قوله : ويقال له خير لأنه يؤتى كل شيء خير وريته . فالمراد منه تفسير الخيرية العائدة الى الأفعال . وأما قوله : وأنه ينفع بالذات والوصال ، ويضر بالعرض والانفصال . فهو اشارة الى ما ذكرنا من (أن) المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع انعمالية الراجحة . وأما هذه الآلام والشرور ، فهي انما صارت مقصودة لأنها مغلوبة مرجوحة ومع ذلك فهي من لوازم تلك الخيرات الغالبة . وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، شر كثير . فلا جرم صارت هذه الشرور مرادة بالعرض والتبع .

وأما قوله : واعنى بالوصـــال وصـــول تاثيره ، واعنى بالانفصال احتباس تاثيره . فالمراد منه : أن التاثير الأول المطلوب بالذات هو الخير ، وأما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك التاثيرات التى تصير مانعة من وصول آثار تلك التاثيرات الأولى المطلوبة بالذات ، فتلك هى الشرور ، وهى داخلة فى القضاء الالهى بالعرض والتبع — كما قررناه —

الفصل التاسع

فى

تقرير المعاد

وفيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

البحث عن ماهية اللذة وحقيقتها

قال الشيخ : « واذا كان كل مدرك يلتذ به المدرك ، فهذا هـو اللذة »

التفسير : اثبات اللذات الروحانية مشروط بالبحث عن حقيقة اللذة والألم . فلهذا السبب شرع « الشيخ » فى بيان ذلك . واعلم : أن كل شىء يكمل شيئا آخر ، فادراك المتكمل لذلك المكمل ، لا ينفك عن الالتذاذ . واذا كـان الأمـر كذلك وجب أن يكون الادراك عن ذلك الالتذاذ . ولما قرر « الشيخ » ذلك قال : هذا هو اللذة .

ولقائل أن يقول : حاصل هذا الكلام أنه متى حصل ادراك المكمل فقد حصلت اللذة ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب ان يكون هذا الادراك عين هذا الالتذاذ . **لكن السـؤال قائم فى صغرى هذا القياس وفى كبراه . أما الصغرى** . فلا نسلم أن ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة . فان المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويشتهى الضار . **ولا يقال** : ان هـذه الحالة انما حصـلت لقيام الخلط العائق عن حصـول هـذه اللذة . **لأنا نقول** : المانع قد يمنع المقتضى من حصول أثره ، أما لا يمتنع الشىء

عند حصول نفسه عن حصول نفسه ، فهنا لو قلتم : ان هذا الادراك يوجب اللذة ، لصح منكم أن تقولوا : ان هذا الخلط يمنع عن تاثير هــذا الادراك فى حصـــــول اللذة . أما انكم تقولون : ان حصـــول هـــذا الادراك عين هـــذه اللذة ، ثم ان هذا الادراك حاصـــل فى هذا الوقت واللذة غير حاصلة ، فالقول بأن قيام الخلط المخصوص عاق عن حصول هذه اللذة غير معقول — على هذا القول —

فان قالوا : نحن لا نقول أن هذا الادراك عين هذه اللذة ، بل نقول : انه يوجب اللذة . فنقول : ان قلتم هذا فقد سقط دليلكم . فانا نقول : الموجب قد يتوقف تأثيره فى اثره على شرط ، فلم لا يجوز أن يكون اقتضاء الادراك بحصول هذه الحالة المسماة باللذة ، يتوقف على قيام البدن ، وعند فناء البدن لاتحصل هذه الحالة ؟ واما الكبرى — وهى قوله : لما كان كلما حصل هذا الادراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا ان هذا الادراك عين هذه اللذة — فنقول : هذا ايضا باطل . لأنه لا يلزم من حصول الملازمة اليقينية نفيا واثباتا ، حصول الوحدة . الا ترى ان النوع فصله الخاص به ، وخاصة الخاصة به : تلازمة نفيا واثباتا ، مع حصول التغاير ؟ واما انتم فما بينتم هذه الملازمة الا فى بعض الصور ، فاذا كانت الملازمة اليقينية فى الكل لا توجب الوحـــدة ، فالملازمة المظنـــونة فى البعض كيف توجب الوحـــدة ؟

***

قال الشيخ : « وهو فى ادراك الملائم »

التفسير : المراد ذكر بعد اللذة . وهو ادراك الملائم .

ولقائل أن يقول : هذا التعريف مردود من وجوه :

الأول : انه لا يجب فى كل تصور أن يكون مكتسبا من تصور آخـــر يتقدمه ، والا لزم اما التسلسل واما الدور ، وهما باطلان ، بل يجب الانتهاء الى تصورات غنية من التعريف . واولى الأشياء بذلك : الأمور

التي ندركها بحواسنا ونجدها من انفسنا وجدانا بديهيا . ولا شك أن اللذة والألم من هذا الباب . فكان الاشتغال بتعريف ماهيتها عبثا .

الثاني : أن تعريف الشيء بما هو أخفى منه منهى عنه فى المنطق . والعلم بكون الألم (ألما) وكون اللذة لذة ، أمر حاصل للكل فى بديهة العقل والحس . فأما أن الملائم ما هو ؟ وأن الادراك هل هو عين هذه الحالة المسماة باللذة ؟ فامر مشكوك للكل ، فيكون هذا التعريف من باب الأظهر بالأخفى . وأنه باطل .

الثالث : ان كان المراد من الملائم ما يقوى حياتنا وصحتنا ، بشرط أن يتصل بنا ، ويصير جزءا من ابداننا . فهذا معقول . فانا نلتذ بأكل الطعام ، لأنه يتصل بابداننا . ويقوى (١) مادة الحياة والصحة . الا أن على هذا التقدير لا يمكن أن يقال : ان معرفة الله تعالى لذة أو موجبة اللذة ، لأنه متعال عن أن يتصل شيء بذاته ، وان كان المراد منه : كل ما له تأثير فى قوة الحياة والصحة ، سواء كان مباينا أو ملاقيا . فهذا باطل طردا وعكسا . أما الطرد . فلأن الأجرام الفلكية والكوكبية هى الأسباب الاصلية لحصول الحياة والصحة ، فوجب أن يكون الالتذاذ بادراكها أقوى من الالتذاذ بأكل الطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ . أما العكس . فما ذكرنا (من) أن المريض قد يلتذ بما يضره . وأما أن كان المراد من الملائم مفهوما ثالثا ، فلابد من بيانه .

***

قال الشيخ : « **والملائم هو الفاصل بالقياس الى الشيء . كالحلو عند الذوق ، والنور عند البصر ، والغلبة عند الغضب ، والرجاء عند الوهم ، والذكر عند الحفظ** »

التفسير : اراد أن يفسر الملائم فابدل هذا اللفظ بلفظة أخري . وهى الفاصل . وقد نهوا فى المنطق فى باب التعريفات الحقيقية عن الاقتصار على ابدال لفظ بلفظ . ثم ذكر المثال لهذا المعنى من قوى خمس .

---

(١) ونقول : ص

والحاصل فى هذا الكتاب : انا اذا ادركنا هذه الأمور حصلت لنا لذة تاما ان تقتنع (٢) بأن هذه اللذة غير ذلك الادراك . وذلك الادراك موجب لها وهذا الادراك شرط لايجاب الموجب لها (واما العكس) وكل ذلك مجهول غير معلوم .

المسألة الثانية

فى

اثبات السعادة الروحانية

قال الشيخ : « وهذه كلها ناقصة الادراك . والنفس الناطقة فاضلة الادراك ومدركات هذه نواقص الوجود . فادراك النفس الناطقة للحق الأول الذى هو المكمل لكل وجود ، بل المبتدىء : هو الذى هو الخير المحض »

التفسير : بين أن الفاضل عند القوة الذائقة هو الحلو . فلا جرم كان ادراك الحلاوة لذة . والفاضل عند البصر هو النور ، فلا جرم (كان) ابصار النور لذة . وكذا القول فى سائر القوى التى ذكرها . فحصل منه : ان ادراك الملائم الفاضل لذة ، وعند هذا قال : وجب ان تكون معرفة الله تعالى من أعظم اللذات .

ثم قال : وهذه القوى الحسية ناقصة فى ادراكها ، ناقصة فى مدركاتها . والنفس الناطقة (١٣) اذا عرفت الحق سبحانه فهى كاملة فى ادراكها كاملة فى مدركها ، فوجب أن يكون هذا الادراك اكمل لذة .

واما بيان ان هذه القوى الحسية ناقصة فى ادراكها ، فمن ثلاثة وجـوه :

الأول : ان القوى الحساسة انما تدرك المماسة . والمماسة لا تكون ملاقاه بالأثر . وأما النفس الناطقة فانها لا تدرك بآلة جسمانية . فصارت

---

(٢) يقع : ص

القوة الادراكية كانها غاصت فى ماهية المدرك بالكلية . وكذلك فان القوة الباصرة لا تدرك الا ظاهر المحسوس . وأما القوة العقلية فانها تغوص فى الباطن ، فتعرف الأجناس على اختلاف مراتبها ، والفصول على اختلاف مراتبها ، ونميز حقيقة كل واحد عن الآخر .

---

(١٣) **هذا بحث موجز عن النفس ويعبر عنها بالروح ، ويعبر عنها بالانسان . واضعه ههنا لفائدة اصلاح الدين ونبدأ الكلام فنقول :** جمهور المسلمين متفقون على أن **النفس شىء . هو غير الجسد وروحه . ثم نقول :**

ماحقيقة النفس ؟ هل هى جزء من اجـزاء البدن . أو عرض من اعراضه ، أو جسم مساكن له ، مودع فيه ، أو جوهر مجرد ؟ وهل هى الروح أو غيرها ؟ وهل الأمارة واللوامة والمطمئنة نفس واحـدة ، لهـا هذه الصفات ، أم هى ثلاث انفس ؟

يقول ابن قيم الجوزية فى كتابه « الروح » ويقول فخر الدين الرازى رضى الله عنه فى كتابه « الأرواح العالية والسافلة »

١ ـــ ان « النظام » من المعتزلة . يقول : هى جسم . وهى النفس ، وزعم : **ان الروح حى بنفسـه ، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحى القوى . ٢ ـــ وقال آخرون : الروح عرض ٣ ـــ وقال جعفر بن** حرب : **لا ندرى الروح جوهر أو عرض ٤ ـــ وقال الجبائى :** ان الروح جسم وانها غير الحياة ، والحياة عرض ٥ ـــ وقال قائلون : ليس الروح شيئا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع . وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسـة ٦ ـــ **وقال قائلون : ان الروح معنى** خامس غير الطبائع الأربعة ٧ ـــ وقال قائلون : الروح الدم الصـافى الخالص من الكدر والعفونات ٨ ـــ **وقال قائلون : الحياة هى الحرارة الغريزية . ٩ ـــ وقال « الأصم » : النفس هى هذا البدن بعينه . لا غير .**

١٠ ـــ وقال « أرسطاطاليس » : ان النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى ، غير دائرة . وأنها جوهر بسيط مثبت فى العالم كله من الحيوان ، على جهة الاعمال له والتدبير ، وأنه لا تجـوز عليه صفة قلة ولا كثرة . وهى على ما وصفت من انبساطها فى هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية ، وأنها فى كل حيوان (فى) العالم بمعنى واحد لا غير » ١١ ـــ وقال آخرون : النفس معنى موجود ذات حـدود

... .

وأركان وطول وعرض وعمق وأنها غير مفارقة فى هذا العالم لغيرها ، بما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعمق ، وكل واحد منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية ١٢ — ان النفس موصوفة بما وصفها هؤلاء الذين قدمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات الا انها غير مفارقة لغيرها ، بما لا يجوز أن يكون موصوفا بصفة الحيوان . ١٣ — وحكى الحريرى عن جعفر بن مبشر : أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ، لكنه معنى باين الجوهر والجسم ١٤ — وقال آخرون : النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عرض . وهو « أبو الهذيل » وزعم : أنه قد يجوز ان يكون الانسان فى حال نومه ، مسلوب النفس والروح ، دون الحياة .

١٥ — وقال جعفر بن حرب : النفس عرض من الأعراض ، يوجد في هذا الجسم ، وهو أحد الآلات التى يستعين بها الانسان على الفعل ، كالصحة والسلامة ، وما أشبههما ، وانها غير موصوفة بشيء من صفات الجوهر والأجسام ١٦ — وقالت طائفة : النفس هى النسيم الداخل والخارج بالتنفس . قالوا : والروح عرض ، وهو الحياة فقط ، وهو غير النفس — وهذا قول القاضى ابو بكر بن الباقلانى ، ومن اتبعه من الاشعرية —

ونقل « ابن حزم » عن « ابن الباقلاني » انه قال : « كان محمد رسول الله ، وليس هو الآن رسول الله » وغرضه من قوله « كان محمد رسول الله » هو أن محمدا ﷺ بشر كسائر البشر غير أنه مكرم ومعظم بالنبوة والرسالة . ولأن البشر اذا ماتوا ، تموت معهم أرواحهم — لأنها أعراض تفنى ولا تبقى زمانين — ومحمد ﷺ اذا كان بشرا وقد مات ، فان روحه تكون قد ماتت . وليس هو في قبره بحي يرزق ، حتى يقال : انه من بعد موته — لحياته فى قبره — رسول الله . فهو كان رسول الله من قبل موته . أما الآن ولا روح له موجودة . فليس هو برسول الله . لأنه لا يكلم الناس من فمه . ونرد على «ابن الباقلانى» بالرسالة على سبيل المجاز . أى ان القرآن الذى يتلى الآن — ولسوف تستمر تلاوته — هو كلام محمد — عن وحى الله — وهو رسالته . وطالما يتلى ، فكان صاحبه — الذى بلغه للناس — حى . فهو رسول الله بمعنى أن رسالاته باقية وقرآنه ينوب عنه فى مخاطبته للبشر . أما ان روحه باقية او غير باقية . فانه يقال لابن الباقلانى : اذا نفيت عن الوجود رأسا روح محمد ﷺ من بعد موته .

. . .   .

وهي الآن لا ترفرف على قبره في « المدينة المنورة » ولا تبصر زائر القبر ، ولا ترد سلام المسلم على رسول الله ﷺ — على مذهبك في الروح — فلماذا اقررت التصوف ، وابحت زيارة الأولياء ؟ والتصوف لا تثبت له قدم الا بالاعتقاد بحياة روح الولى الميت وأنها ترى الزو ر وتمشى فى مصالحهم . ولا تزل قدم التصوف الا بالاعتقاد فى أن أرواح الأموات تعدم حال الموت ، ولا توجد الا في يوم القيامة . لماذا اقررت التصوف وابحت زيارة الموتى وصرحت بتقديس سرهم — اعنى اهل المذهب — مع أن الروح عـرض والعرض يفنى ولا يبقى ؟

ولنعود الى كلام ابن القيم وعنه نحكى ونقول :

١٧ — وقالت طائفة : ليست النفس جسما ولا عرضا . وليست النفس في مكان ، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض ، ولا هى فى العالم ولا خارجه ولا مجانبه ولا مباينة — وهذا قول المشائين ، وهو الذي حكاه « الأشعرى » عن « ارسطاطاليس » وزعموا أن تعلقها بالبدن ، لا بالحلول فيه ، ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة ، ولا بالالتصاق ولا بالمقابلة . وانما هو بالتدبير له فقط . واختار هذا المذهب « البوشنجى » و « محمد بن النعمان » — الملقب بالمفيد — و « معمر بن عباد » و « الغزالى » وهو قول « ابن سينا » واتباعه ١٨ — وقال أبو محمد بن حزم : وذهب سائر اهل الاسلام والملل المقرة بالمعاد الى ان النفس جسم طويل عريض عميق ، ذات مكان ، جثة متحيزة مصرفة للجسد . قال : وبهذا نقول . قال : والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ، ومعناهما واحد .

هذا ما ذكره « ابن قيم الجوزية » فى كتابه « الروح » وذكر ان « معمر بن عباد » هو « الغزالى » والصحيح : انه معمر بن عباد السلمى ، والغزالى هو ابو حامد حجة الاسلام ، فهما اثنان لا واحد .

واخطأ خطأ ثانيا فى قوله : « وقد ضبط ابو عبد الله بن الخطيب مذاهب الناس فى « النفس » فقال : ما يشير اليه كل انسان بقوله « أنا » اما ان يكون جسما أو عرضا ساريا فى الجسم ، أو لا جسما ولا عرضـا ساريا فيه . أما القسم الأول وهو انه جسم . فذلك الجسم اما ان يكون هذا البدن ، واما أن يكون جسما مشابكا لهذا البدن ، واما ان يكون خارجا عنه . أما القسم الثالث وهو ان نفس الانسان عبارة عن جسـم خـارج

. . . .

عن هذا البدن والهيكل المخصوص ، فهو قول جمهور الخلق . وهو المختار عند أكثر المتكلمين »

يريد أن يقول ان ابن الخطيب . وهو فخر الدين الرازى — رضى الله عنه وأرضاه — يرى أن « الانسان » الذى هو النفس أو « الروح » عبارة عن بدن مستقل عن الجسد وروح الجسد . ثم قال ابن قيم الجوزية ما نصه :
« قلت : هو قول جمهور الخلق الذين عرف « الرازى » أقوالهم من أهل البدع وغيرهم من المضلين . وأما أقوال الصحابة والتابعين وأهل الحديث ، فلم يكن له بها شعور البتة ، ولا اعتقد أن لهم فى ذلك قولا ، على عادته فى حكاية المذاهب الباطلة فى المسألة .

والمذهب الحق الذى دل عليه القرآن والسنة وأقوال الصحابة لم يعرفه ، ولم يذكره . والذى نسبه الى جمهور الخلق من أن « الانسان » هو هذا البدن المخصوص فقط ، وليس وراءه شىء : هو من أبطل الأقوال فى المسألة ، بل هو أبطل من قول « ابن سينا » وأتباعه » هذا نص كلام ابن القيم . ومنه يعرف أن « ابن القيم » لم يكن عارفا بآراء الرازى — رضى الله عنه — فى « الروح » أو كان عارفا بها ولكنه يغالط . وبيان الأمر هكذا :

أولا : يقول الرازى : ان « الانسان » الذى هو « الروح » أو « النفس » عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن ، وروحه ، كما يقول جمهور الخلق سواء بسواء . أى أنه قال بثلاثة : أولهما الجسد المتركب منه اليدين والرجلين وسائر الأعضاء . وثانيهما : الروح الحالة فى الجسد . وثالثهما الروح وقد اعترف ابن القيم بقوله هذا . والذى لم يفهمه ابن القيم عن الرازى هو : أن ابن القيم أثبت أن الروح غير الجسد كما قال الرازى . ولكنه قال : ان الروح جسم مادى مشابك للبدن . والرازى قال : ان الروح جوهر روحانى لطيف مشابك للبدن . فالفرق بينهما فى ماهية الروح فقط . وابن القيم يثبتها جسما ماديا ليقول بأنها تدرج بين الكفن والجسد .

ثانيا : يقول ابن القيم : ان رأى الرازى يختلف عن رأى ابن سينا . وهذا خطأ . فرأى ابن سينا فى أن الروح جوهر روحانى ، هو نفسه

رأى الرازى . وابن سينا اخذه عن اليونانيين بحججه والرازى اخذه عن ابن سينا بنفس الحجج .

ثالثا : اثبت الرازى عذاب القبر أو نعيمه للروح الزائدة .

رابعا : نفس الحجج التى ذكرها الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ عن السؤال والعذاب أو النعيم فى القبر ، هى التى ذكرها ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١هـ

خامسا : ذكر ابن القيم اختلاف الناس فى الروح الزائدة أو روح الجسد على ثمانية عشر رأيا ، وزيادة .

ورأيه أين يكون من آراء النـاس ، وكل يـدلى ببينـات وحجج ؟ واذا كثرت الاختلافات فى المسألة الواحدة ، لا يقود رأى واحد فيها من عدة آراء ، صاحبه الى مهاوى الضلال وموارد البدع .

وجمهور المسلمين سواء من قال بأن الروح الزائدة جسم مادى كابن القيم ، ومن قال بأن الروح جوهر روحانى مجرد عن المادة كالرازى . يقولون بأن الروح غير الجسم وروحه . وهل الأرواح متقدم خلقها على خلق الأجساد ، أم متأخر خلقها عنها ؟ فابن حزم يحكى الاجماع على أن الروح مخلوقة قبل الجسد . وآخرون يقولون : ان جملة الانسان بجسده وروحه مخلوقة بعد خلق الأبوين . وقولهم هو الصحيح .

***

وهذه دلائل للفيلسوف ابن سينا على اثبات أن النفس مستقلة عن الجسم وروحه ، وأنها جوهر روحانى مثل الملائكة أو الشياطين فى كونها غير مرئية .

١ ــ الحركة اما أن تكون قسرية ناتجة عن غير ارادة من الانسان ، واما أن تكون باختيار الانسان . والتى تكون باختيار الانسان قـد تكون موافقة لقوانين الطبيعة ، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة ، كمن يمشى على الأرض ، وجسمه الثقيل كان يمنعه من المشى . والحركة التى ضد قوانين الطبيعة ، يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم . وهذا المحرك الزائد هو النفس .

...   .

---

٢ ــ الانسان اذا كان يتحدث عن نفسه يقول « انا » واذا خاطبه غيره يقول له « انت » واحيانا يقول ، وهو غافل عن نفسه . فاذن « انا » او « انت » تدل على أن الروح غير الجسم .

٣ ــ الانسان يتذكر ما جرى له طول عمره وهو فى سن الأربعين مثلا ، مع ان الجسد قد ضاعت منه اجزاء ، وحل محلها اجزاء . والتذكر يدل على ان روحه غير جسده ، لأن التذكر باق والجسد يفنى .

٤ ــ اذا وضع الانسان فى مكان خالى لا يدرك فيه اى شىء عن العالم ، وعصبت عينيه بحيث لا يرى شيئا ، فانه مع هذا يحس بانه موجود . واحساسه هذا يكون بروح غير أعضاء الجسد .

هــذه براهين من براهين ابن سينا على ان الروح منفصل عن الجسد وروحه ، وهى نفسها براهين الامام الرازى . واضاف الرازى عليها ادلة قرآنية . وادلة من السنة . فمن القرآن قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ، بل أحياء . عند ربهم يرزقون » (آل عمران ١٦٩) والحياة بعد القتل تكون بشىء مختلف عن الجسد ، وهو الروح . ومن السنة قول الرسول ﷺ : « اولياء الله لا يموتون ، ولكن ينقلون من دار الى دار » وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد . وحكى الرازى فى تفسير هذه الآية عن قوم ما نصه : « ان تفسير الآية بانهم سيصيرون فى الآخرة أحياء . قد ذهب اليه جماعة من متكلمى المعتزلة . منهم ابو القاسم الكعبى . قال : وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى ، كانوا يقولون : اصحاب محمد ﷺ يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير . وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والميعاد ، فكذبهم الله تعالى . وبين بهذه الآية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة »

ثم قال الرازى فى الرد عليهم : « واعلم : أن هذا القول عندنا باطل ... الخ » وغرضه من أن يبطله هو أن يثبت النعيم فى القبر او العذاب فيه . ذلك لأن القرآن فى محكمه ينفى ما فى القبر ، وفى متشابهه

... .

يثبته على رأى من رأيين ، واذا رد المتشابه الى المحكم ، يكون القرآن قد أنكر ما فى القبر من ثواب أو عذاب .

***

واقوى سلاح فى الرد على المتصوفة ، فى الزامهم بان موتى الأولياء لا يقضون حوائج الأحياء من الناس بجلب نفع او منع ضرر ، أو ما شابه ذلك . هو أنكار بقاء الروح كشىء منفصل عن الجسد وروحه سواء كانت الروح جسما كما يقول الفقهاء والمحدثون ، أو كانت جوهرا روحانيا كما يقول الفلاسفة . وبيان ذلك : ان منى الانسان يدخل فى رحم المرأة وهـــو حى ، ثم ينمو رويدا رويدا بالحياة التى خلقها الله فى المنى ، ثم يولد الانسان من المرأة وهو جسم فيه روح ــ وهى الروح التى كانت فى المنى وكبرت ــ ثم ان الجسم والروح ينموان معا الى سن الكبر . ثم يلتقى الموت . من قبل الكبر أو من بعده . والموت اذ أتى يفنى الجسم بمجيب فنيه ، ويفنى الروح معه ، وفى يوم القيامة يحيى الله الجســم من لا شىء بروحه التى كانت فيه ، ثم يحاسبه الله على اعماله ، ويدخله الجنة أو يدخله النار . وليس من محاسبة بعد الموت فى القبر لأنه لا يصلح لحياة . وهذا هو احد الآراء التى ذكرها ابن القيم ونقلناها عنه . بل ان الأشعرية المصرحون بأن الروح عرض من اعراض الجسم ، يلزم عــلى تصريحهم : انه لا سؤال فى القبر ، لأن العرض عند بعضهم لا يبقى زمانين .

ولكن العوام لقصور مداركهم ، اضطروا العلماء الى مجاراتهم . ثم بمرور الزمن نسى الناس ما هو الحق . وقد رؤى طفل فى الثالثة من عمره ، رأى أمه وأخاه الصغير فى حجرة ، ثم أصبح من نومه فوجد الحجرة مغلقة ولا يعلم ان أمه وأخاه قد خرجا من الحجرة ، لمصــلحة فى بلدة أخرى . ولما أصبح من نومه طرق الباب ونادى عليهما ، فقيل له : انهما خرجا واغلقا الباب وهما ليســا فى الحجرة . فلم يصدق واستمر الحال مدة أربعة أيام والطفل يظن انهما فى الحجرة ، ويضرب ويشتم كل من يقول : انهما ليسا فيها . الى أن دخل أخاه عليه فجاة ومن بعده أمه . وعندئذ علم وفهم . كذلك عقول العوام يعتقدون أن روح الميت ترفرف على القبر ، وتأتى فى المنام ، وتعرف من يزورها فى القبر وترد

... .

عليه السلام . ولو انهدم القبر وشوهد الجسد حطاما باليا ورمادا . لما صدقوا أن الروح مفقودة . ولو لم تكن مفقودة فاين أرواح الأجساد التى بليت من عهد آدم الى اليوم ؟

***

وليس فى القرآن من نص صريح على اثبات سؤال القبر أو نعيمه أو عذابه . ففى كتاب الروح لابن القيم ما نصه : « ما الحكمة فى كون عذاب القبر ، لم يذكر فى القرآن مع شدة الحاجة الى معرفته والايمان به ليحذر ويتقى ؟ فالجواب من وجهين مجمل ومفصل .

اما المجمل : فهو ان الله — سبحانه وتعالى — انزل على رسوله وحيين ، واوجب على عباده الايمان بهما ، والعمل بما فيهما . وهما الكتاب والحكمة . قال تعالى : **« وانزل الله عليك الكتاب والحكمة » وقال تعالى :** « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة » والكتاب هو القرآن ، والحكمة هى السنة — باتفاق السلف — وما أخبر به الرسول عن الله ، فهو فى وجوب تصديقه ، والايمان به كما أخبر به الرب تعالى على لسان رسوله . هذا اصل متفق عليه بين أهل الاسلام ، لا ينكره الا من ليس منهم . وقد قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : « انى أوتيت الكتاب ومثله معه »

واما الجواب المفصل : فهو أن نعيم البرزخ وعذابه : مذكور فى القرآن فى غير موضع . فمنها قوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت . والملائكة باسطوا ايديهم . اخرجوا انفسكم اليوم . تجزون عذاب الهون ، بما كنتم تقولون على الله غير الحق ، وكنتم عن آياته تستكبرون » وهذا خطاب لهم عند الموت . وقد أخبرت الملائكة — وهم الصادقون — أنهم حينئذ يجزون عذاب الهون . ولو تأخر عنهم ذلك الى انقضاء الدنيا ، لما صح أن يقال لهم : « اليوم تجزون »

ومنها قوله تعالى : « فوقاه الله سيئات ما مكروا ، وحاق بآل فرعون سوء العذاب . النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم

** ... ...

الســـاعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » فذكر عذاب الدارين ، ذكرا صريحا لا يحتمل غيره .

ومنها قوله تعالى : « فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذى فيه يصعقون . يوم لا يغنى عنهم كيدهم شيئا ولا هم ينصرون . وان للذين ظلموا عذابا دون ذلك ولكن اكثرهم لا يعلمون » وهذا يحتمل ان يراد به عذابهم بالقتل وغيره في الدنيا ، وأن يراد به عذابهم فى البرزخ — وهو اظهر — لأن كثيرا منهم مات ولم يعذب فى الدنيا . وقد يقال — وهو اظهر — : ان من مات منهم عذب فى البرزخ ، ومن بقى منهم عذب فى الدنيا بالقتل وغيره . فهو وعيد بعذابهم فى الدنيا وفى البرزخ .

ومنها قوله تعالى : « ولنذيقنهم من العذاب الأدنى ، دون العذاب الأكبر ، لعلهم يرجعون » وقد احتج بهذه الآية جماعة منهم « عبد الله بن عباس » على عذاب القبر ، وفى الاحتجاج بها شىء . لأن هذا عذاب فى الدنيا يستدعى به رجوعهم عن الكفر ، ولم يكن هذا مما يخفى على حبر الأمة وترجمان القرآن ، ولكن فقهه فى القرآن ودقة فهمه فيه (فهم) منها عذاب القبر ، فانه — سبحانه — أخبر أن له فيهم عذابين : أدنى واكبر . فاخبر أنه يذيقهم بعض الأدنى ، ليرجعوا . فدل على انه بقى لهم من الأدنى بقية يعذبون بها عذاب الدنيا ، ولهذا قال : « من العذاب الأدنى . فتأمله . وهذا نظير قول النبى ﷺ : « فيفتح له طاقة الى النار ، فيأتيه من حرها وسمومها » ولم يقل : فيأتيه حرها وسمومها ، فان الذى وصل اليه بعض ذلك وبقى له أكثره . والذى ذاقه أعداء الله فى الدنيا : بعض العذاب ، وبقى لهم ما هو اعظم منه .

ومنها قوله تعالى : « فلولا اذا بلغت الحلقوم ، وأنتم حينئذ تنظرون . ونحن أقرب اليه منكم . ولكن لا تبصرون . فلولا ان كنتم غير مدينين ، ترجعونها ان كنتم صادقين . فأما ان كان من المقربين ، فروح وريحان وجنة نعيم . وأما ان كان من اصحاب اليمين . فسلام لك من اصحاب اليمين ، وأما ان كان من المكذبين الضالين . فنزل من حميم وتصلية جحيم . ان هذا لهو حق اليقين . فسبح باسم ربك العظيم » فذكر ههنا احكام الأرواح عند الموت ، وذكر فى أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر . وقدم ذلك على هذا تقديم الغاية للعناية . اذ هى اهم وأولى بالذكر ، وجعلهم عند

• •   • • •   • • •

الموت ثلاثة اقسام ، كما جعلهم فى الآخرة ثلاثة اقسام .

ومنها قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعى الى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » وقد اختلف السلف متى يقال لها ذلك ؟ فقالت طائفة : يقال لها : عند الموت . وظاهر اللفظ مع هؤلاء ، فانه خطاب للنفس التى تجردت عن البدن وخرجت منه . وقد فسر ذلك النبى ﷺ بقوله فى حديث البراء وغيره . فيقال لها : « اخرجى راضية مرضيا عنك » وقوله تعالى : « فادخلى فى عبادى » مطابق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « اللهم الرفيق الأعلى » وأنت اذا تأملت أحاديث عذاب القبر ونعيمه ، وجدتها تفصيلا وتفسيرا ، لما دل عليه القرآن . وبالله التوفيق » أ. هـ

***

انتهى كلامه بنصه . وهذا هو الرد عليه :

اولا : قوله ان الوحى الثانى هو السنة النبوية . يقال له : ان السنة النبوية التى هى الوحى الثانى هى السنة المفسرة لآيات فى القرآن الكريم ، لقوله تعالى : « وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه . وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » هذا من جهة ، ومن جهة أخرى . فان سؤال القبر ونعيمه وعذابه من الأمور الاعتقادية . والأمور الاعتقادية لانها غيب لا تثبت بحديث آحاد فخرجت السنة من الدلائل . وهذا الذى قلته لا ينازع فيه أحد من العلماء ، الراسخين فى العلم .

ثانيا : ان آيات القرآن التى أثبت بها سؤال القبر . هى آيات متشابهات . والاستدلال بالمتشابه لا يصح الا مع المحكم . والمحكم آيات كثيرة منها « كل نفس ذائقة الموت ، وانما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد اثبت توفية الأجور فى القيامة . ومنها : « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها » ومعلوم ان الجدال يكون قبل النعيم أو العذاب . وحيث ثبت ان الجدال فى القيامة ويكون قبل النعيم أو العذاب ، يثبت أنه لا نعيم فى القبر ولا عذاب . ومنها قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس اشتاتا ، ليروا أعمالهم » فرؤية الأعمال تكون يومئذ ، أى فى القيامة . ويلزم عليه أنها لم تكن رؤيت فى القبر . ومنها قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط

... .

لِيوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا » وهذا نص في أن تصب الموازين لا يكون في القبر ، وانما يكون في يوم القيامة . هذا هو المحكم .

وأما المتشابه . فالرد على الآيات التى ذكرها كما يلى :

١ — « اخرجوا انفسكم اليوم » اى فى هذا اليوم الذى حددناه نحن ، لا كما تريدون . ثم استأنف كلاما جديدا فقال : « تجزون عذاب الهون » واليوم قد يراد به يوم خروج الروح . وقد يراد به يوم القيامة وعبر باليوم . لأنه من مات فقد قامت قيامته . اى أن المدة من الموت الى القيامة قصيرة جدا ، ولقصرها وعدم الحياة فيها ، عبر عنها باليوم . كما حكى عن الكفار : « قال : كم لبثتم فى الأرض عدد سنين ؟ قالوا : لبثنا يوما او بعض يوم » وحكى عن اهل الكهف بنفس ما حكى عن الكفار . ولأن النص متشابه كما ترى ، ينبغى رده الى المحكم .

٢ — الاشكال فى آية آل فرعون هو فى كلمة « النار » التى سيعرضون عليها . والنص متشابه لأن النار تحتمل النار الحقيقية التى لها دخان ولهب ، وتحتمل الكناية عن الآلام النفسية والجسدية فى دار الدنيا . ولغة العرب فيها هذا . وفيها ايضا : ان الجنة قد تكون بمعنى الحديقة والبستان ، وقد تكون بمعنى جنة الآخرة . والنار المرادة فى آية آل فرعون : هى السنين ونقص من الثمرات . وقد تم ذلك فى الدنيا ، وسيحصل لهم فى الآخرة عذاب شديد . ولأن نص النار متشابه ينبغى رده الى المحكم . والمتفق مع المحكم هو النار بمعنى آلام النفس .

٣ — قوله تعالى : « عذابا دون ذلك » اى فى الدنيا . وهو نفسه قد حكى الخلاف فيه .

٤ — قوله تعالى : « من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر » مثل القول السابق ، فالعذاب الادنى يراد به عذاب الدنيا .

وقوله من العذاب اى بعض عذاب الدنيا . ويبقى البعض فى القبر . وانه مروى عن ابن عباس — رضى الله عنهما — قوله هذا باطل . فابن عباس حكى عنه المبطلون ما لم يقله ، وحكوا عنه فى المسألة الواحدة أكثر من راى . وذلك ليعطوا لآرائهم قيمة فى نظر العامة ، وذلك بنسبتها الى رجل فاضل من فضلاء المسلمين . وذلك معلوم مما حكى عنه فى متعة

... .

النساء وغيرها ، وابن قيم نفسه حكى عنه فى الصوم عن الميت تغليط الراوى ، واعتذر عنه بانها فتوى وليست حديثا — فى كتاب الروح — ثم ان قوله « العذاب الأكبر » مقابل فى الآية لقوله « العذاب الأدنى » واذا جاز أن يكون من الادنى بعضه ، فليجوز أن يكون من الأكبر بعضه . ويلزمه بانقطاع الخلد فى النار ، أو أن يكون على فترات بتخللها راحات .

٥ — قوله تعالى : « فلولا اذا بلغت ... الخ » وجه الاستدلال عند المؤلف هو « ذكر ههنا احكام الأرواح عند الموت ، وذكر فى أول السورة احكامها يوم المعاد الأكبر » ولم لا يقول المؤلف : ان ما قاله الله فى أول السورة ، هو نفسه ما قاله فى آخر السورة ؟

٦ — قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة ... الخ » حكى هو فيه خلاف السلف ، وصار بالخلاف نصا متشابها .

هذه هى أدلة المثبتين لسؤال القبر ونعيمه أو عذابه — الأدلة التى أوردها ابن القيم ونقلناها بنصها — وعند ردها الى المحكم ، لا تثبت سؤالا ولا نعيما ولا عذابا . والصحيح : أن يوم القيامة هو يوم الحساب والثواب أو العقاب ، ولا شىء فى القبر ، الا جسدا يبلى بعد سنين من وضعه .

***

وعند اهل الكتاب من اليهود والنصارى نصوص فى اثبات يوم القيامة ، وليس عندهم من نصوص فى اثبات شىء فى القبر . ففى توراة موسى عليه السلام عن يوم القيامة : « أليس ذلك مكنوزا عندى مختوما عليه فى خزائنى ؟ لى النقمة والجزاء فى وقت تزل أقدامهم » (تث ٣٢ : ٣٤ — ٣٥) وفى سفر أيوب : « أما أنا فقد علمت أن وليى حى ، والآخر على الأرض يقوم » (اى ١٩ : ٢٥) وفى سفر دانيال : « أما أنت فاذهب الى النهاية فتستريح وتقوم لقرعتك فى نهاية الأيام » (را ١٢ : ١٣) وفى انجيل متى يقول عيسى عليه السلام : « قد سمعتم أنه قيل للقدماء : لا تزن . وأما أنا فاقول لكم : ان كل من ينظر الى امراة ليشتهيها فقد زنى بها فى قلبه . فان كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها والقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد اعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم ، وان

. .   . .

كانت يدك اليمنى تعثرك فاقطعها والقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد اعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم » (مت ٥ : ٢٧ — ٣٠)

***

وكل المسلمين متفقون على اثبات السؤال أو النعيم أو العذاب فى يوم القيامة . والجمهور منهم على أنه للجسد . ولروحه الزائدة . وشذ منهم من قال بانه للروح الزائدة وأما للجسد فلا . والصحيح انه للجسد وروحه معا — والزائدة لا نثبتها — ، لأنهما متعاونان فى اكتساب الأفعال . ولأن الروح ليست شيئا منفصلا عن الجسد . بل هى حياة ينعشها هواء — كما قد بينا —

وقد قلنا سابقا : ان قول الله تعالى : « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت » هو قول محكم ينفى سؤال القبر ، ومثله فى الأقوال المحكمة هذه الأقوال :

(أ) قوله تعالى : « ربنا امتنا اثنتين ، واحييتنا اثنتين » (غافر ١١) فالموتة الأولى هى أن الانسان كان معدوما قبل الولادة من البطن ، والعدم موت . والموتة الثانية هى التى بعدها القبر . والحياة الأولى هى حياة الدنيا ، والحياة الثانية هى حياة الآخرة . ولو كان فى القبر حياة ، لأعقبها موت . فلا يكون الموت مرتان ولا تكون الحياة مرتان . ولو سلمنا بحياة فى القبر ، يلزمنا تكذيب قول الله تعالى . ومن يكذب قول الله يعد فى عداد الكافرين . ومثل هذا القول : قوله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت . **الا الموتة الأولى** »

(ب) قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله ؟ وكنتم أمواتا فاحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم . ثم اليه ترجعون » ففى هذا القول الكريم : كنا أمواتا قبل الولادة ، فاحيانا فى الدنيا ، ثم اماتنا وادخلنا القبر ، ثم يحيينا فى الآخرة . وهذا مثل القول سابقه فى نفى سؤال القبر وما يترتب عليه .

(ت) قال تعالى : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » وقال تعالى : « كل شىء هالك الا وجهه » وهما يدلان على

٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠

انه لا يبقى الا الله تعالى وحده . والروح اذا كانت جسما ماديا او جوهرا روحانيا ، ستفنى وتموت . وفناؤها وموتها مع الجسد هو المناسب لها . لأن الروح والجسد مشتركان فى الدنيا فى اكتساب الفعل ، ولا ينعم أو يعذب احدهما دون الآخر .

(ث) قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » يدل على فناء النفس التى هى الجسد وروحه . وقوله : « وانما توفون أجوركم يوم القيامة » يدل على انه لا أجر فى القبر سواء كان اجرا على خير او كان أجرا على شر . ولذلك قال الشاعر :

تنازع الناس حتى لا اتفاق لهم الا على شجب - والخلف فى الشجب
فقيل : تخلص نفس المرء سالمة وقيل : تشرك جسم المرء فى العطب

***

ويقول الشيخ ابن قيم الجوزية : ان الأرواح بعد مفارقة البدن اذا تجردت ، بأى شىء يتميز بعضها عن بعض ، حتى تتعارف وتتلاقى ؟ ويقول : انها مسألة لا يظفر فيها من كتب الناس بطائل ولا غير طائل ، ولا سيما على أصول من يقول بأنها مجردة عن المادة وعلائقها . وأنا اسأله على دليله القرآنى على كيفية تميز بعضها عن بعض بعد الوضع فى القبر ، لأنه ذهب الى أن الروح « ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل » ودليله آيات متشابهة غير محكمة . انه يقول : ان الله سبحانه وتعالى وصفها بالدخول والخروج والقبض والتوفى والرجوع وصعودها الى السماء وفتح أبوابها لها وغلقها عنها ، فقال تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم . اخرجوا أنفسكم » وهل خروج النفس من الجسد ، يدل أيها الشيخ على الصعود والدخول والخروج بدون الجسد ؟ وماذا تقول فى قوله تعالى : « وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله » هل تؤمن النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد ؟ وماذا تقول فى قوله تعالى : « ينبؤ الانسان يومئذ بما قدم واخر » ؟

***

ويقول ابن القيم : هل تعاد الروح الى الميت فى قبره وقت السؤال أم لا ؟

... ...

واجاب بانها تعاد ، واستدل بحديث آحاد على عودها . ثم قـال ما نصه : « وقال أبو محمد بن حزم فى كتاب الملل والنحل » له : وأما من ظن أن الميت يحيا فى قبره يوم القيامة ، فخطأ . لأن الآيات التى ذكرناها تمنع من ذلك . يعنى قوله تعالى : « قالوا : ربنا امتنا اثنتين ، وأحييتنا اثنتين » .. الخ » وابن حزم كما نرى رجل عاقل . لأنه رد حديث آحـاد فى عقيدة ، يعارض نصا قرآنيا . وليس نصا واحدا بل نصوصا كثيرة منها : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها ، فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى » يقول ابن حـزم : « فصح بنص القرآن ان أرواح سائر من ذكرنا لا ترجع الى جسده الا الى الأجل المسمى وهو يوم القيامة »

***

ويقول ابن القيم : ان عذاب القبر ونعيمه اسم لعذاب البرزخ ونعيمه . والبرزخ هو ما بين الدنيا والآخرة لقوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » وقوله باطل . فان البرزخ هو الحاجز . والمانع بين حياة الدنيا وحياة الآخرة . ولم ينص الله فى قرءانه على سؤال ونعيم أو عذاب فيه . فما هو الدليل الذى يستدل به ابن القيم على ان حياة القبر هى حياة البرزخ ؟ لم يذكر اى دليل . وهل البرزخ الموجود بين البحرين فى سورة الرحمن هو اسم لعذاب القبر ونعيمه ؟

فقد قال تعالى : « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » يقول الامام فخر الدين الرازى رضى الله عنه فى تفسيره : « أما قـوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » أى فهؤلاء صائرون الى حالة مانعة من التلاقى ، حاجزة من الاجتماع . وذلك هو الموت . وليس المعنى انهم يرجعون يوم البعث . انما هو اقنناط كلى ، لما علم انه لا رجعة يوم البعث الا الى الآخرة » أ. هـ.

***

وقال ابن القيم : ان الموت معاد وبعث اول . فان الله سبحانه وتعالى جعل لابن آدم معادين وبعثين ، يجزى فيهما الذين اساءوا بما عملوا ، ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى . فالبعث الأول مفارقة الروح للبدن ومصيرها الى دار الجزاء الأول . والبعث الثانى يوم يرد الله الأرواح الى أجسـادها

... .

ويبعثها من قبورها الى الجنة أو النار . وهو الحشر الثانى . ولهـذا فى الحديث الصحيح . « وتؤمن بالبعث الآخر » أ. هـ.

وكلامه فى اثبات معادين وبعثين محتاج الى دليل من القرآن . ففى القرآن — كما ذكرنا منه — نصوص على معاد وبعث فى القيامة . والحديث الذى ذكره هو نص فى البعث الآخر : أى فى الحياة الآخـرة . وليس نصا فى بعثين ومعادين كما قال .

***

وقال ابن القيم : هل السؤال فى القبر . عام فى حق المسلمين والمنافقين والكفار أو يختص بالمسلم والمنافق ؟ قال أن فيه خلاف ، وارتضى هو أن السؤال يكون للمسلم وللكافر ، بدليل قوله تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخـرة ، ويضـل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء » فقد نزلت فى عذاب القبر . هذا كلامه . وانه لباطل . ويتبين بطلانه بسحب الدليل منه الى معنى غير المعنى الذى أراده منه . والآية تحتمل معنيين : احدهما : القول الثابت الذى كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . وثانيهما : القول الثابت فى القبر . واحتمالها لهذين المعنيين يبعدها عن الالزام فى الرأى الذى ارتضـاه . والصحيح هو المعنى الأول ، لأن ما قبل الآية هو فى الكلام الطيب والخبيث فى الدنيا ، ولأن الآيات المحكمة فى القرآن تنفى سؤال القبر . يقـول الامام فخر الدين الرازى : « اعلم : انه تعالى لما بين أن صفة الكلمة الطيبة أن يكون أصلها ثابتا ، وصف الكلمة الخبيثة أن لا يكون لها أصل ثابت ، بل تكون منقطعة ولا يكون لها قرار ، ذكر أن ذلك القول الثابت الصادر عنهم فى الحياة الدنيا ؛ يوجب ثبات كرامة الله لهم ، وثبات ثوابه عليهم . والمقصود : بيان أن الثبات فى المعرفة والطاعة يوجب الثبات فى الثواب والكرامة من الله تعالى ، فقوله « يثبت الله » أى على الثواب والكرامة ، وقوله « بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » أى بالقول الثابت الذى كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . . . الخ »

***

وأورد ابن القيم خلاف العلماء فى أمة محمد ﷺ وأمم النبيين من قبله . هل السؤال فى القبر لأمته فقط ، أم لسائر أمم النبيين من قبله ،

.. ..

وارتضى هو — بدون دليل — ان السؤال لكل الأمم . يقول ما نصــه :
« والظاهر — والله أعلم — أن كل نبى مع أمته كذلك ، وأنهم معذبون فى قبورهم بعد السؤال لهم واقامة الحجة عليهم ، كما يعذبون فى الآخرة بعد السؤال واقامة الحجة »

***

وتحدث ابن القيم فى امتحان الأطفال فى قبورهم . وذكر خلاف الناس فى ذلك على قولين ثانيهما : « السؤال انما يكون لمن عقل الرسول المرسل ، فيسأل هل آمن بالرسول وأطاعه أم لا ؟ فيقال له : ما كنت تقول فى هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ فأما الطفل الذى لا تمييز له بوجه ما ، فكيف يقال له : ما كنت تقول فى هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ » ثم يعقب عــلى الرايين بقوله : « ولا ريب أن فى القبر من الآلام والهموم والحسرات ما قد يسرى أثره الى الطفل ، فيتألم به ، فيشرع للمصلى عليه أن يســال الله تعالى له ان يقيه ذلك العذاب » وانه نسى وهو يعقب ما قاله أولا وهو أن الطفل لا تمييز له بوجه ما .

***

وقال ابن القيم : هل عذاب القبر دائم او منقطع ؟ وحكى حجج القائلين بدوامه سوى أنه يخفف عنهم ما بين النفختين . ومن حججهم : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » — وقد بينا أنه نص متشابه — وحكى حجج القائلين بانقطاعه بدعاء أو صدقة او استغفار أو ثواب حج أو قراءة تصل اليه من بعض أقاربه أو غيرهم .

هــذا كلامه . وهــو يعلم ان جماعة من العلماء يرون بأن الأحياء لا يقدرون على نفع الميت بشىء من صدقة أو ثواب قراءة ، لقوله تعالى : « وان ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى » وقال ابن القيم فى صفحة ١٨٨ « وذهب بعض أهل البدع من اهل الكلام انه لا يصل الى الميت شىء البتة ، لا دعاء ولا غيره » واحتج على وصول الثواب بأحاديث منها قوله ﷺ : « لا تقتل نفس ظلما ، الا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ، لأنه أول من سن القتل » فاذا كان هذا فى العذاب والعقاب ، ففى الفضل والثواب أولى وأحرى » هذا كلامه .

. . . .

ونحن نرى أن الميت لا ينتفع بشيء بعد موته من سعى الأحياء . فان المشهور من مذهب الشافعى ومالك وبعض الأحناف — كما قال ابن القيم — ان الصوم والصلاة وقراءة للقرآن والذكر ، لا يصل من ثوابهم شيء الى الميت . والمشهور صحيح لقوله تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » وقد ذكر ابن القيم دليلا واحدا من القرآن على انتفاع الميت بغير ما تسبب فيه من القرآن . وهو قوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم يقولون : ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان » فأثنى الله سبحانه عليهم باستغفارهم للمؤمنين قبلهم ، فدل على انتفاعهم باستغفار الأحياء . هذه حجته . وهو نفسه قد نقضها بقوله : « وقد يمكن أن يقال : انما انتفعوا باستغفارهم لأنهم سنوا لهم الايمان بسبقهم اليه . فلما اتبعوهم فيه ، كانوا كالمستنين فى حصوله لهم »

***

ثم ذكر احاديث تدل على وصول الثواب . ثم ذكر ادلة المانعين من وصول الثواب الى الميت . وهذا نص كلامه :

« قال المانعون من الوصول : قال الله تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » وقال : « ولا تجزون الا ما كنتم تعملون » وقال : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « اذا مات العبد انقطع عمله ، الا من ثلاث : صدقة جارية أو ولد صالح يدعو له ، أو علم ينتفع به من بعد موته » فاخبر انه انما ينتفع بما كان تسبب فيه فى الحياة ، وما لم يكن قد تسبب فيه ، فهو منقطع عنه . وايضا : فحديث أبى هريرة رضى الله عنه وهو قوله : « ان مما يلحق الميت من عمله وحسناته بعد موته ، علما نشره » فالحديث يدل على أنه انما ينتفع بما كان قد تسبب فيه . وكذلك حديث « أنس » يرفعه وهو « سبع يجرى على العبد أجرهن وهو فى قبره بعد موته : من علم علما ، أو اجرى نهرا ، أو حفر بئرا ، أو غرس نخلا ، أو بنى مسجدا ، أو ورث مصحفا ، أو ترك ولدا صالحا ، يستغفر له بعد موته » وهذا يدل على ان ما عدا ذلك لا يحصل له منه ثواب ، والا لم يكن للحصر معنى . قالوا : والاهداء حوالة . والحوالة انما تكون بحق لازم ، والأعمال لا توجب الثواب وانما هو مجرد تفضل الله واحسانه ، فكيف يحيل العبد على مجرد الفضل الذى لا يجب على الله ، بل ان شاء آتاه وان لم يشأ لم يؤته . وهو نظير حوالة الفقير على

من يرجو أن يتصدق عليه ، ومثل هذا لا يصح أهداؤه وهبته ، كصلة ترجى من ملك ، لا لتحقق حصولها .

قالوا : وأيضـــا : فالايثار بأســـباب الثواب مكروه . وهو الايثار بالقرب ، فكيف الايثار بنفس الثواب الذى هو غايه . فاذا كره الايثار بالوسيلة ، فالغاية أولى وأحرى ، ولذلك كره الامام احمد ، التاخر عن الصف الأول وايثار الغير به ، لما فيه من الرغبة عن سبب الثواب ، قال أحمد — فى رواية حنبل — وقد سئل عن الرجل يتاخر عن الصف الأول ويقدم أباه فى موضعه ، قال : ما يعجبنى . يقدر أن يبر أباه بغير هذا . قالوا : وأيضا : لو ساغ الاهداء الى الميت ، لساغ نقل الثواب والاهداء الى الحى . وأيضا : لو ساغ ذلك ، لساغ لهذا نصف الثواب وربعه وقيراط منه . وأيضا : لو ساغ ذلك ، لساغ اهداؤه بعد أن يعمله لنفسه . وقد قلتم : انه لابد أن ينوى حال الفعل اهداءه الى الميت ، والا لم يصـــل اليه . فاذا ساغ له نقل الثواب . فأى فرق بين أن ينوى قبل الفعل أو بعده ؟ وأيضا : لو ساغ الاهداء ، لساغ اهداء ثواب الواجبات على الحى ، كما يسوغ اهداء ثواب التطوعات التى يتطوع بها .

قالوا : وان التكاليف امتحان وابتلاء ، وهى لا تقبل البدل . فان المقصود منها : عين المكلف العامل المامور المنهى ، ولا يبدل المكلف الممتحن بغيره ، ولا ينـــوب غيره عنه فى ذلك . اذ المقصـــــود طـــاعته هـــو نفسه وعبوديته . ولو كان ينتفع باهداء غيره له من غير عمل منه ، لكان أكرم الأكرمين أولى بذلك . وقد حكم سبحانه أنه لا ينتفع الا بسبعة . وهذه سنته تعالى فى خلقه ، وقضاؤه ، كما هى سنته فى أمره وشرعه . فـــان المريض لا ينوب عنه غيره فى شرب الدواء ، والجائع والظمآن والعارى ، لا ينوب عنه غيره فى الأكل والشرب واللباس . قالوا : ولو نفعه عمل غيره ، لنفعه توبته عنه . قالوا : ولهذا لا يقبل الله اسلام احد عن أحد ، ولاصلاته عن صلاته . فاذا كان رأس العبادات لايصح اهداء ثوابه ، فكيف يصح فروعها ؟ قالوا : وأما الدعاء فهو سؤال ورغبة الى الله أن يتفضل على الميت ويسامحه ويعفو عنه . وهذا (ليس) اهداء ثواب عمل الحى اليه .

***

(و) قال المقتصرون على وصول (ثواب) العبادات التى تدخلها النيابة كالصدقة والحج . العبادات نوعان :

نوع لا تدخله النيابة بحال . كالاسلام والصلاة وقراءة القرآن والصيام . وهذا النوع يختص ثوابه بفاعله لا يتعداه ولا ينتقل عنه ، كما انه فى الحياة لا يفعله أحد عن أحد ، ولا ينوب فيه عن فاعله غيره .

ونوع تدخله النيابة كرد الودائع وأداء الديون واخراج الصدقة والحج . وهذا يصل ثوابه الى الميت ، لأنه يقبل النيابة ويفعله العبد عن غيره فى حياته . فبعد موته بالطريق الأولى والأحرى » انتهى كلامه . ونعلق على النوع الثانى بقولنا : ان رد الودائع وأداء الديون . منصوص عليهما فى قوله تعالى : « من بعد وصية توصون بها او دين » فهذا واجب على من يلى أمور الميت وثواب الأداء لمن يلى أمور الميت وللميت أيضا اذا كان فى نيته الأداء من قبل الموت . وأما الصدقة والحج . فقد سقطا بالموت . لأن الميت اذ كان قادرا عليهما حال حياته ولم يؤدهما فهو آثم ، ولا يرفع عنه الاثم فعل غيره لهما عنه . واذا لم يكن قادراً عليهما حال حياته . فقد سقطا عنه . فمن يتطوع بأدائهما عنه ، فانما يفعل فعلا غير مفروض وقد سقط لعدم الاستطاعة . وذلك من قوله تعالى : « من استطاع » فى فرض الحج بقوله : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا »

***

ونعود الى نص كلام ابن القيم . يقول : « قالوا : وأما حديث « من مات وعليه صيام ، صام عنه وليه » فجوابه من وجوه : أحدها : ما قاله مالك فى موطئه ، قال : « لا يصوم أحد عن أحد » قال : « وهو أمر مجمع عليه عندنا ، لا خلاف فيه » الثانى : ان ابن عباس رضى الله عنهما هو الذى روى حديث الصوم عن الميت . وقد روى عنه النسائى : اخبرنا محمد ابن عبد الأعلى ، حدثنا يزيد ابن زريع ، حدثنا أيوب بن موسى عن عطاء ابن أبى رباح عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « لا يصلى أحد عن أحد » (ولا يصوم أحد عن أحد) الثالث : انه حديث اختلف فى اسناده . هكذا قال صاحب المفهم فى شرح مسلم . الرابع : انه معارض بنص القرآن ، كما تقدم من قوله تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » الخامس : انه معارض بما رواه النسائى عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ أنه قال : « لا يصلى أحد عن احد ، ولا يصوم أحد عن أحد ، ولكن يطعم عنه مكان كل يوم مدا من حنطة » السادس : انه معارض بحديث محمد بن

عبد الرحمن بن أبى ليلى عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ : « من مات وعليه صوم رمضان ، يطعم عنه » السابع : أنه معارض بالقياس الجلى فى الصلاة والاسلام والتوبة ، فان أحدا لا يفعلها عن احد .

قال الشافعى فيما تكلم به على خبر ابن عباس : لم يسم ابن عباس ، ما كان نذر ام سعد . فاحتمل أن يكون نذر حج أو عمرة أو صدقة ، فأمره بقضائه عنها . فاما من نذر صلاة أو صياما ثم مات ، فانه يكفر عنه فى الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه فى الصلاة . ثم قال : فان قيل : أفروى عن رسول الله صلى الله وآله وسلم أمره احد أن يصوم عن احد ؟ قيل : نعم . روى ابن عباس رضى الله عنهما ، عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم . فان قيل : فلم لا تأخذ به ؟ قيل : حديث الزهرى عن عبيد الله ، عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نذرا ، ولم يسمه ، مع حفظ الزهرى ، وطول مجالسة عبيد الله ، لابن عباس . فلما جاء غيره عن رجل عن ابن عباس بغير ما فى حديث عبيد الله أشبه أن لا يكون محفوظا .

فان قيل : فتعرف الرجل الذى جاء بهذا الحديث فغلط عن ابن عباس . قيل : نعم . روى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس أنه قال لابن الزبير : ان الزبير حل من متعة الحج . فروى هذا عن ابن عباس أنها متعة للنساء . وهذا غلط فاحش .

فهذا الجواب عن فعل الصوم . وأما فعل الحج ، فانما يصل منه ثواب الانفاق . واما افعال المناسك ، فهى كافعال الصلاة ، انما تقع (لـ) فاعلها » أ . هـ .

ونعلق على كلام الشافعى فنقول : ان النذر يلزم الوفاء به مثل الفرض . ولو أن الانسان قد مات قبل الوفاء به . فانه لا يؤديه أحد عنه بالنيابة . كما لا تؤدى الفروض بالنيابة . وقوله أنه يكفر عنه فى الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه فى الصلاة . هو قول يفرق به بين اركان الاسلام بدون دليل على التفرقة . والأحاديث مختلفة فى هذا الباب ومتعارضة وفتاوى الصحابة الذين نسبت اليهم هذه الأحاديث مخالفة لها . فابن عباس المنسوب اليه حديث الصوم عن الميت ، هو نفسه قد نسب اليه ان لا يصوم أحد عن احد ، وأفتى فى صوم رمضان أن

•• •• •• ••

لا يصوم أحد عن أحد ، وأفتى فى النذر أن يصام عنه . وهذا قد حكاه ابن القيم وأعرض عنه . والشافعى نفسه قد غلط الراوي عن ابن عباس . ولأن هذه المسألة من المسائل الاعتقادية ، لا ينبغى أن يكون الاختلاف حولها بأحاديث . هذا شأنها من معارضة بعضها لبعض ، ومن معارضة بعضها للقرآن الكريم . بل ينبغى تقريرها بأدلة القرآن وحـــده وبالسنة التى توافقه . فان كل امرىء بما كسب رهين .

***

وقال ابن القيم : اين مستقر الأرواح ما بين الموت الى يوم القيامة ؟ هل هى فى السماء أم فى الأرض ؟ وهل هى فى الجنة أم لا ؟ وهل تودع فى أجساد غير أجسادها ، التى كانت فيها ، فتنعم وتعذب فيها أم تكون مجردة ؟ هذه مسألة عظيمة تكلم فيها الناس واختلفوا فيها . وهى انما تتلقى من السمع فقط .

وذكر الاختلاف على أسمر من عشرين رأيا . ومن فمه ندينه . انه قال : « وهى انما تتلقى من السمع فقط » فأين السمع وقد أوصـــل الاختلاف الى ما أوصله ؟ وانه لو عقل المحكم ، ورد المتشابه اليه لرد الاختلاف عـــلى أصحابه . والمحكم هو : « كل نفس ذائقة الموت . وانما توفون أجوركم يوم القيامة . فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز » هذا هو المحكم وهو يثبت فناء الروح وقت فناء الجسد . ويثبت ان الروح والجسد يحصلان معا على أجورهما يوم القيامة . وقد اثبت الله تعالى قدرته على خلق الجسد من لا شىء ، ورد الروح اليه فى قوله تعالى : « انما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له : كن . فيكون » وعلى المحكم هذا يكون لا وجود للأرواح فى العالم من بعد الموت . لا وجود لها بأفنيه الجنة على أبوابها ولا وجود لها على افنية القبور ، ولا وجود لها بالجابية ، أو ببئر زمزم ، أو ببرهوت وهو بئر بحضرموت — والجابية قرية من قرى دمشق فى شمال حوران — وقد قال قوم : ان أرواح المؤمنين عند الله تعالى ولم يزيدوا على ذلك . وعلق عليهم ابن القيم بقوله : انهم تأدبوا مع لفظ القرآن حيث يقول الله عز وجل : « بل أحياء عند ربهم يرزقون » ونعلق نحن عليهم بأنهم عوام . لأن العامى هو من لا يعرف المحكم والمتشابه . ولذلك يأخذ بظاهر النص ويسلم به حتى لا يقع فى الغلط . والراسخون فى العلم يقولون : هم أحياء بمعنى سيصـــيرون فى الآخرة أحياء . وعبر بأحياء الآن دلالة على تحقق

. . . .

الوقوع ، لأن المدة من الموت الى القيامة قصيرة لا يحس بها المرء .

***

وابن القيم نقل كلام القائلين بأن روح الميت تفنى بفناء الجسد ولا تظهر الا فى يوم القيامة مع الجسد هكذا : « وأما قول من قال : مستقرها العدم المحض ، فهذا قول من قال : انها عرض من اعراض البدن . وهذا قول ابن الباقلانى ومن تبعه . وكذلك قال ابو الهذيل العلاف : النفس عرض من الأعراض . ولم يعينه بأنه الحياة ، كما عينه ابن الباقلانى . ثم قال : هى عرض كسائر اعراض الجسم . وهؤلاء عندهم أن الجسم اذا مات ، عدمت روحه — كما تقدم — وسائر اعراضه المشروطة بالحياة . ومنهم من يقول : ان العرض لا يبقى زمانين ، كما يقوله اكثر الأشعرية . ومن قولهم : ان روح الانسان الآن هى غير روحه قبل . وهو لا ينفك يحدث له روح ، ثم تغير ، ثم روح ، ثم تغير . هكذا ابدا ... الخ »

***

وقد نقد المتصوف شيخنا ابن القيم رحمه الله — ونعما فعل — ولكنه فى كلامه عن روح الميت ، قد قال كلاما يفيد المتصوفة فى رد النقد ، ففى كتابه الروح يقول : « وقد دل على التقاء أرواح الأحياء والأموات : ان الحى يرى الميت فى منامه فيستخبره ويخبره الميت بما لا يعلم الحى ، فيصادف خبره كما أخبر فى الماضى والمستقبل . وربما أخبره بمال دفنه الميت فى مكان لم يعلم به سواه ، وربما أخبره بدين عليه ، وذكر له شواهده وادلته . وابلغ من هذا : أنه يخبر بما عمله من عمل لم يطلع عليه احد من العالمين . وأبلغ من هذا : انه يخبره : انك تأتينا الى وقت كذا وكذا ، فيكون كما اخبر ، وربما اخبره عن أمور يقطع الحى أنه لم يكن يعرفها غيره » أ. هـ.

واستدل ابن القيم بقصص منامية . منها : « ولما ماتت « رابعة » رأتها امرأة من اصحابها وعليها حلة من استبرق وخمار من سندس . وكانت كفنت فى جبة وخمار من صوف . فقالت لها : ما فعلت الجبة التى كفنتك فيها وخمار الصوف ؟ قالت : والله انه نزع عنى وأبدلت به هذا الذى ترين على وطويت اكفانى وختم عليها ورفعت فى عليين ، ليكمل لى ثوابها يوم القيامة . قالت : فقلت لها : لهذا كنت تعملين أيام الدنيا ؟ فقالت : وما هذا

عندما رايت من كرامة الله لأوليائه ؟ فقلت لها : فما فعلت : « عبدة بنت أبي كلاب » ؟ فقالت : هيهات . هيهات . سبقتنا — والله — الى الدرجات العلى . قالت : قلت : وبم وقد كنت عند الناس أعبد منها ؟ فقالت : انها لم تكن تبالى على اى حال أصبحت من الدنيا او أمست فقلت : فما فعل « ابو مالك » ؟ — تعني ضيغما — فقلت : يزور الله تبارك وتعالى متى شاء ... الخ »

***

هذا كلام ابن القيم بنصه . وهو كلام المتصوفة انفسهم . وقد اثبت به أن للأموات صلات بالأحياء . فلو أن متصوفا قال له : أتاني صاحب هذه القبة فى المنام وطلب منى ان اصلى ركعتين عند راسه وأن ادعو له . أو قال له فى المنام : زرنى ومعك كبش وانحره لزوار قبرى . أو قال له : أنا زرت الله كثيرا ولو أردت ان أتوسط لك عنده لفعلت . فبماذا يرد ابن القيم على الصوفى قائل هذا ؟ وقد أثبت ابن القيم فى أول كتابه الروح : أن كلام الأموات فى الرؤى . لا يرد . وأن الميت اذا أتى فى المنام الانسان وقال له : انى أوصى لفلان ، وأصبح هذا الانسان وأخبر أهل الميت بالوصية هذه ، فانه يجب عليهم أمضاؤها . ويقول ابن القيم بعد ذكر روايات منامية فى هذا الشأن : « وهذا محض الفقه » وانه لمخطىء فى ما ذهب اليه . وهو قد ذهب الى تصديق رابعة العدوية الصوفية الشهيرة فى قولها — وهو قول منام — أن أبا مالك كان يزور الله تبارك وتعالى متى شاء . وذهب الى أن كلام الميت فى الحلم ككلامه فى اليقظة . ولا أدرى أين كان عقله وهو يكتب هذا ؟ فلو أن حاكما رأى فى منامه أن رجلا وامراة — لم يموتا بعد — يزنيان ، فهل اذا قام من نومه يقيم عليهما الحد ؟ وهل اذا رأى انسان نفسه مع امراة يضاجعها . فهل يصبح ويقول للحاكم : طهرنى من الزنا ؟

ولو رأى أسدا قد أتاه فى الحلم ، فهل هذا الأسد هو نفسه الذى يعيش فى الغابات ؟ انها صور تتراءى فقط .

***

ان الذى يقضى على المذهب الصوفى قضاء مبرما ، ويهد اركانه من الأساس : هو اثبات انقطاع الأرواح عن الاجساد من بعد الموت — سواء كانت أرواح أنبياء أو كانت أرواح أولياء — واثبات انها لا تتلاقى ولا تتزاور ولا تتعارف ولا صلة لها بالأحياء ، ولا تعرف شيئا مما يجرى فى الدنيا . واثبات أنها لبست بجسم منفصل عن الجسد وروحه . سواء كان جسدا

. .   . .

ماديا أو روحانيا . واثبات ان الميت لا ينتفع بأى عمل من اعمال الأحياء التى يريدون اضافتها الى صحيفة الميت ، الا عملا عمله فى حياته وما يزال له اثر مفيد من بعد . كولد تسبب أبوه فى صلاحه . وما يزال الولد حيا . أو علم علمه وما يزال اثره باقيا مفيدا أو مسجد بناه وما يزال الناس ينتفعون به فى اقامة الصلاة وغيرها .

***

وقد ذكر ابن القيم حكايات لا يقدر أحبابه أن يلتمسوا لهعذرا فيها . ومنها فى « الروح » « وقال عاصم الجزرى : رأيت فى النوم كأنى لقيت بشر ابن الحارث . فقلت له : من أين يا أبا نصر ؟ قال : من عليين . قلت : فما فعل احمد بن حنبل ؟ قال : تركته الساعة مع عبد الوهاب الوراق بين يدى الله عز وجل يأكلان ويشربان . قلت له : وأنت ؟ قال : علم قلة رغبتى فى الطعام فاباحنى النظر اليه » أ. هـ

***

والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا الجسم المحسوس وروحه . هؤلاء استدلوا على رأيهم بآيات قرآنية وأحاديث احاد وحكايات خرافية وحكايات منامية . منها قول ابن القيم فى كتابه : « الروح » كان سماك بن حرب قد ذهب بصره ، فرأى ابراهيم الخليل فى المنام ، فمسح على عينيه ، وقال : اذهب الى الفرات ، فتنغمس فيه ثلاثا . ففعل . فابصر » أ.هـ أما الحكايات فنترك الحديث فى ردها ونقدها . لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند الموافق ولا عند المخالف . وأما الأحاديث . فقد خرجت من الأدلة ، لكونها آحاد .

وأما الأدلة القرآنية . فاننا نذكرها ، ونبين خطأ المستدل بها . استدل ابن القيم فى روحه بما يلى :

الدليل الأول : « الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتى لم تمت فى منامها .. فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى اجل مسمى » فانه اخبر بتوفيها وامساكها وارسالها .

الرد عليه : هو اخبر . ولكن لم يخبر بانها فى حالة التوفى والامساك والارسال تكون منفصلة عن الجسد . ومعنى التوفى . اما يكون بمعنى معرفتها

•• •• •• ••

حقها من الأجر ، واما ان يكون بمعنى الموت ، ولأنه قال حين موتها . أي غاير بين الوفاة والموت ، يكون المعنى المراد : انى معرفها حقها من الأجر ، وفى يوم القيامة تناله ، وعبر بالوفاة فى الدنيا ، مع أن التوفية فى القيامة لتحقق وعد الله ووعيده . والتى لم تمت فى منامها يكتب فى صحيفتها ما لها وما عليها . ثم انه يمسك التى قضى عليها الموت عن الدنيا بايداع الجسد فى القبر وبافناء خصائصه المستعدة لتبول الهواء الذى يكون الروح . ويترك النفس الأخرى التى لم يقض عليها الموت الى أجلها المحتوم . وقد جاء التوفى بمعنى الموت ، وبمعنى اعطاء الأجر . فى أكثر من آية فى القرآن . وسياق الكلام هو الذى يحدد المراد من التوفى . ومن ذلك : « وابراهيم الذى وفى » — « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ، نوف اليهم أعمالهم فيها » — « فيوفيهم اجورهم » — « وليوفيهم أعمالهم » — « وما تنفقوا من خير يوف اليكم » — « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » ... الخ .

وأيا ما كان المعنى . فان آية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » لا تثبت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على أن النفس هى مجموع الروح والجسد . منها : « ووفيت كل نفس ما كسبت » — « ووفيت كل نفس ما عملت » — « يوم تاتى كل نفس تجادل عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت » — « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا » — « لا تكلف نفس الا وسعها » — « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير حضرا » — « أن تقول نفس : يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله » — « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » — « واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها » — « أنه من قتل نفسا بغير نفس » — « أقتلت نفسا زكية بغير نفس » « كما قتلت نفسا بالأمس » — « انى قتلت منهم نفسا »

فأنت ترى مما تقدم : أن النفس المقتولة هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستاتى معها سائق وشهيد هى الجسد والروح . فاذا قال الله انه يتوفى الأنفس لا يقصد نفسا غير الجسد وروحه . بل يقصد الجسد والروح معا ، لأنهما معا ، مثلهما مثل المقعد والأعمى اللذان تعاونا معا على افساد ثمر البستان .

.. ..

الدليل الثانى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ، والملائكة باسطوا أيديهم ، اخرجوا انفسكم ، اليوم تجزون عذاب الهون » الى قوله تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة » وفيها اربعة ادلة : ١ ــ بسط الملائكة ايديهم لتناولها ، ٢ ــ وصفها بالاخراج والخروج ٣ ــ الاخبار عن عذابها فى ذلك اليوم ٤ ــ الاخبار عن مجيئها الى ربها .

الرد عليه : ان قوله « اخرجوا انفسكم » نص متشابه يحتمل معنيين .

أولهما : اخراج الجسدوالروح معا من هذه المشقة . ومثل ذلك ما لوقع انسان فى بحر وأدركه الغرق ، وصاح عليه انسان وقال له : اخرج نفسك من الماء . وثانيهما : اخراج الروح وحدها من الجسد . وعلى المعنى الأول يكون بسط اليد كناية عن استعدادهم لتوفية اجره وختم صحيفة أعماله . وعلى المعنى الثانى يكون بسط اليد لأخذ الروح . والمعنى الأول هو المراد لقوله فيما بعد : « ولقد جئتمونا » والمجىء للروح وللجسد معا فى الآخرة لا كما فهم « ابن القيم » من أن المجىء للروح وحدها . لأنه جاء بعد المجىء : « وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم . وما نرى معكم شفعاءكم . الذين زعمتم : أنهم فيكم شركاء » والمخاطب بترك الأشياء ، وراء الظهور ، وتخليهم عن الشفعاء هو الجسد والروح . لأن الروح لا ظهر لها .

الدليل الثالث : قوله تعالى : « وهو الذى يتوفاكم بالليل . ويعلم ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ، ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ، حتى اذا جاء أحدكم الموت ، توفته رسلنا وهم لا يفرطون . ثم ردوا الى الله مولاهم الحق » فقد أخبر بتوفى الأنفس بالليل ، ويبعثها الى أجسادها بالنهار ، وبتوفى الملائكة له عند الموت .

الرد عليه : ليس فى الآيات ذكر للنفس . ولكنه فهم أن المراد منها النفس من شبهها بآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » والذى قلناه فيها يصح أن يقال فى هذه الآيات . مع أن هذه الآيات لا تخاطب النفس فقط ، بل تخاطب الانسان بجسده وروحه . فمرجع الانسان الى الله لينبئه باعماله هو للجسد وللروح . ورد الناس الى الله مولاهم الحق ، ليس بارواحهم فقط . وليس بروح زائدة .

•• •• •• ••

الدليل الرابع : قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة . ارجعى الى ربك راضية مرضية . فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا . واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو فى الموضعين ؟ على ثلاثة أقوال .

الرد عليه : النفس المطمئنة هى الانسان المطمئن بما قدره الله تعالى وبما أجراه عليه فى الدنيا ، اى المستسلم لأمره ، المطمئن بعدله ورحمته . وليست النفس هى الروح وحدها ، حالة كونها منفصلة عن الجسد . ألا ترى أن قوله تعالى : « فسلموا على أنفسكم » لا يدل على سلام على النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد . فكذلك النفس المطمئنة . ثم اختلاف السلف — كما نقل ابن القيم — دليل على ان النفس هى الجسد والروح معا . فانه اذا قيل لها عند الموت . كان القول لها وللجسد ، لأنها لم تنفصل بعد عن الجسد ، واذا قيل لها عند البعث . فقد حيى الجسد وحلت فيه الروح . ولو أن « ابن القيم » أصر على قوله بأن النفس المطمئنة هى المنفصلة عن الجسد . لكان دخولها فى الجنة فى يوم القيامة حالة كونها منفصلة عن الجسد — فيكون النعيم للروح وليس للجسد — وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المصرحون بالبعث الروحانى فقط .

اى ان الله تعالى قال للنفس المطمئنة « ادخلى جنتى » فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد ؟ . اذن النفس المطمئنة هى الروح والجسد . والاطمئنان صفة لها .

الدليل الخامس : قوله تعالى : « ان الذين كذبوا بآياتنا ، واستكثروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء » يقول ابن القيم : وهذا دليل على ان أرواح المؤمنين تفتح لهم ابواب السماء . وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت .

الرد عليه : ان التعبير بقوله « لا تفتح لهم أبواب السماء » هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله . كما يقال : افتح لى أبواب رحمتك وافتح لى ابواب الخير . وليس التعبير هذا نصا فى أرواح مفارقة لأجسادها .

هذه هى الأدلة القرآنية عند « ابن قيم الجوزية » والرد عليها .

أما آية الشهداء وانهم أحياء عند ربهم يرزقون فان العندية ليست للقرب المكانى ، لاستحالته ، وانما المعنى : سيصيرون فى الآخرة أحياء .

=

الثانى : ان القوى الحساسة اذا ادركت شيئا ، عجزت فى تلك الحالة عن ادراك شيء آخر . والقوة الناطقة اذا ادركت شيئا ، صارت عند ذلك اقوى على ادراك سائر الأشياء .

الثالثة : ان القوى الحساسة يعرض لها الأغلاط الكثيرة بسببب اختلاف أمزجة الآلات الجسمانية . والقوة العقلية لما لم تكن جسمانية ، لم تعرض لها الأغلاط بهذا السبب ، فبان بهذا : ان ادراك النفس الناطقة اشرف من مدركات القوى الحسية . **واما ان مدركات النفس الناطقة اشرف من مدركات القوى الحسية** : فلأن مدركات النفس الناطقة هى ذات واجب الوجود وصفات جلاله واكرامه ، وكيفية تاثيره فى تكوين العالم الروحانى والعالم الجسمانى . ومن مدركات النفس الناطقة : الملائكة المقربون (على) اختلاف (١٤) درجاتهم ومراتبهم . **واما مدركات القوى الحساسة** : فهى الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية . ومعلوم انه لا نسبة فى الشرف بين هاتين الدرجتين .

واذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم ، وجب القطع بانه كلما كان الادراك اكمل وكان المدرك اشرف ، تكون اللذة اقوى واعلى . ولما ثبت أن ادراك الفنس الناطقة يحضره جلال الله أقوى الادراكات ، وثبت ان الحق سبحانه اشرف الموجودات : لزم أن يقال : اللذة الحاصلة بادراك جلال الله ، تكون أقوى اللذات واعلاها (١٥)

***

وعبر بالآن دلالة على تحقق الوقوع من جهة ، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى .

وهى آية متشابهة . ومحكمها هو : « كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيامة » فقد اثبت التوفية فى القيامة ومنعها فى القبر للشهيد وغيره .

(١٤) واختلاف : ص (١٥) واعلا لها : ص

قال الشيخ : « واذا لم نلتذ انفسنا بذلك او التذت لذة يســـيرة ، فذلك للشواغل البدنية التى هى كالأمراض ولبعد المناسبة لفرق النفس فى الطبيعة ، مثل المرضى الذين لا يلتذون بالحلو ، ويتأذون . فاذا زال العائق ثبت اللذة بالحلو ، وظهر التألم بالمر . وهذا أيضا كالخدر الذى لا يحس بالم ولا لذة ، وكالذى به « بوليموس » فانه جائع ولا يحس بالم الجوع ، فاذا زال العائق اشتد به احساسه »

التفسير : لسائل أن يسأل فيقول : ان كانت معرفة الله تعالى تقتضى هذه اللذة العظيمة ، فنحن فى هذه الحياة الجسمانية نعرفه معرفة بقدر الطاقة البشرية فلم لا تحصل هذه اللذة ؟ وأجاب عنه : بأن المقتضى للذة قائم الا أن اللذة لم تحصل (١٦) لأن اشتغال النفس عائق عن حصول هذا الأثر ، والمقتضى قد يتخلف الأثر عنه ، لاجل قيام المانع . **ثم ضرب لهذا امثلة :**

أولها : المريض الذى يتأذى بذوق الحلو ، فادراك الحلاوة موجب للذة ، الا انه لم تحصـــل اللذة ههنا ، لأن الخلط الحاصل الموجب لذلك المرض عائق عن حصول هذا الأثر .

وثانيها : ان العضو الخدر اذا احترق بالنار ، فانه لا يحس بالألم ، مع أن المقتضى للألم قائم ، الا أنه لم يحصل الاحساس . فاذا زال هذا العائق حصل الاحساس الشديد .

وثالثها : المرض المسمى « بوليموس » وهو الانسان الذى يختل مزاج معدته ، فلا يحس بالجوع البتة . فان المقتضى لألم الجوع قائم . وهـــو تحلل الأجزاء البدنية ، الا أن سوء مزاج فم المعدة يمنع من حصول هـــذا الاحساس ، فاذا زال هذا العائق حصل الاحساس . فكذا هنا .

---

(١٦) هى تحصل عقب الصلاة بالذات وعقب كل فعل حسن خالٍ من الرياء .

ولقائل ان يقول : السؤالات على هذه الحجة كثيرة ، ذكرناها فى كتاب « الملخص » ونكتفى هنا بالقليل منه . فنقول :

اتقولون : ان هذا الادراك عين هذه اللذة ، او تقولون : هذا الادراك يوجب هذه اللذة ؟ والأول باطل ، لأن الادراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت ، فوجب أن لا يكون الادراك هو عين اللذة . والقدر الذى ذكرتموه — وهو قيام المانع — هو فى هذا المقام باطل ، لأنه يجوز أن يكون المقتضى قائما ، الا أن المانع يمنعه من ايجاب هذا الأثر . وهذا معقول . واما أن يقال : ان الشىء يكون حاصلا ، ثم ان المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلا . فهذا لا يقوله عاقل . فثبت : أن هذا القدر انما يتم اذا عرفتم أن هذا الادراك ليس عين اللذة ، بل هو أمر يوجب اللذة .

الا أنا نقول : على هذا التقدير يسقط هذا الدليل . وبيانه من وجهين :

الأول : ان القوى المدركة مختلفة بالماهيات والادراكات ايضا مختلفة بالماهيات . والأشياء المختلفة بالماهية لا يجب استواؤها فى الأحكام ، فلا يلزم من كون الادراكات الحسية موجبة للذة ، كون الادراكات العقلية موجبة للذة .

الثانى : هب ان الادراكات العقلية موجبة للذة ، لكن كون المقتضى موجبا لأثره ، يكون موقوفا على شرط . فلم لا يجوز أن يقال : كون الإدراكات العقلية موجبة للذة موقوف على حصول الآلات البدنية . وعند فقدان هذه الآلات يبطل الشرط ، فلا جرم لم يحصل المشروط ؟

والأقرب عندى فى تقرير هذا الباب : أن يقال : الاستقراء دل على أن الكمال محبوب لذاته . واذا كان كذلك لزم ان يقال : ان الشىء كل ما كان أشد كما لا كان أولى بالمحبوبية . واكمل الأشياء هو الحق — سبحانه — فكان هو اولى بالمحبوبية . وادراك المحبوب من حيث هو محبوب ، يوجب

اللذة . ولما كان ادراك النفس الناطقة للحق ـــ سبحانه وتعالى ـــ اكمل من ادراك القوى الجسمانية لمدركاتها ، وكان الحق سبحانه اكمل الموجودات ، وجب أن تكون اللذة الحاصلة من ادراكه أكمل من سائر اللذات .

والسؤالات اللذان ذكرناهما ـــ وان كان يتخيل بقاؤهما على هـــذه الطريقة ـــ يمكن (١٧) الجـــواب عنهما بوجـــوه لا يمكن ذكرها فى تلك الطريقة .

المسالة الثالثة

فى

اثبات الشقاوة الروحانية

قال الشيخ : « وكذلك فقد النفس الناطقة الاحظة كماله من مؤلمات جوهرها ، لأن فقد كل قوة فعلها الخاص من مؤلمتها ، اذا كانت تـــدرك المفقد »

التفسير : لما بين فيما ســـبق أن معرفة الحق سبحانه توجب اللذة العظيمة قال فى هـــذا الموضـــع : ان فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مؤلماتها . وهذا اعادة المطلوب بعبارة أخرى فيكون الاستدلال على اثبات المطلوب اثباتا للشىء بنفسه . وانه باطل .

وأما قوله : اذا كانت تدرك الفقد فاعلم : أن هذا كالاعتراف بأن فقدان معرفة الله تعالى لا يوجب الألم مطلقا ، بل انما يوجب الألم اذا حصل العلم بحصول ذلك الفقدان . وتقريره : أن المعرفة كمال النفس الناطقة فـــاذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها ، فقد حصل العلم بفقدان الكمال ، وقد حصل ألم الروح . والدليل عليه : أن الاستقراء الظاهر اقتضى ما يمكن أن يقال فى تقريره هذا الموضع .
الباطلة : هى المتالمة .

---

(١٧) لكنه يمكن : ص

ولقائل أن يقول : انكم تسلمون أن النفس الخالية عن العقائد الحقة والباطلة غير متألمة . وانما الذى تدعونه (هو) أن النفس الموصوفة بالعقائد

فنقول : هذه النفس بعد المفارقة اما أن تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد أو لا تعلم . فان علمت كونها مخطئة فى تلك العقائد لم تبق تلك العقائد ، لأنه متى حصل الشعور بكون هذا الاعتقاد خطأ باطلا ، لم يبق ذلك الاعتقاد . وأما ان لم تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد الحقة ، لم يحصل لها شعور بكونها فاقدة للعقائد الحقة ، فوجب أن لا يحصل لها تألم بسبب فقدان العقائد الحقة .

***

قال الشيخ : « لكن البدن هو الشاغل عن الاحساس بألم هذا الفقدان ، أو تألم وجود مضاد للحق . مثل ما نجد من الألم يذوق صاد الحق . فاذا زال البدن اشتدت لذة الواجب وعظم الم الفاقد اشتدادا لا يقاس الى حال الالتذاذ بالحلو او بالمر »

التفسير : السؤال الذى ذكره فى اللذة العقلية ، اعاده فى الألم العقلى . وهو أنه ان كان فقد معرفة الله تعالى أو حصول العقائد الباطلة ، لوجب هذا الألم الشديد . فلم لا يجد صاحب العقائد الباطلة هذا الألم ؟ وأجاب عنه أيضا بذلك الجواب . وهو : أن المقتضى للألم قائم الا أنه لم يحصل الألم ، لأن اشتغال النفس بتدبير البدن عاق عن الاحساس بذلك . وتقريره : عين ما تقدم فى ذلك الموضع .

المسألة الرابعة (1)

فى

ضبط المعرفة التى بها تكمل السعادة الانسانية

وهى آخر الكتاب .

قال الشيخ : « هى الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس ،

---

(1) السابعة : ص

ووقف النظر على جلال الحق الأول ، ومطالعته مطالعة عقلية . والاطلاع على ان الكل من قبله ليكون صورة الكل بتصور النفس الناطقة بلحظها . وهى مشاهدة ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية . والحق ولى تسهيل سبيلنا اليها . انه سميع مجيب »

التفسير : الانسان يشارك النبات والحيوان باكله وشربه ودفاعه ، ويشارك سائر الحيوانات بشهوته وغضبه وحبه للاستعلاء . ويمتاز عنهما باسرهما فى كونه عارفا بحقائق الأشياء محيطا بها مطلعا عليها . وبدائه العقول السليمة شاهدة بان الانسان اشرف من الجمادات والنباتات وسائر الحيوانات . فاذا كان هو أشرف من غيره بكونه انسانا وهو انه انما كان انسانا بهذه المعرفة ، وجب أن يكون هذا العرفان اشرف مما عداه . واذا ثبت هذا فنقول : أما معرفة هذه الجسمانيات على سبيل الجزئى فخسيسة . لأن أحوال هذه الجسمانيات زائلة ، ومتى كانت زائلة كان العلم بها زائلا . والكمال الذى يكون على شرف الزوال خسيس . **وايضـــا :** شرف العلم بشرف المعلوم . وكلما كان المعلوم اشرف كان العلم به أشرف . والحـــق سبحانه أشرف المعلومات ، فتكون معرفته اشرف المعارف . الا أن هـــذه المعـــارف الالهية انما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفـــات الى ما سواها . فاما اذا التفتت الى ما سواها ضعفت تلك المعارف الالهية فى الجلال والاشراق واللمعان . وهذه الأحوال لا سبيل الى الوصول اليها الا بالتجربة والامتحان . واذا عرفت ذلك ثبت : ان أول مراتب السعادة الانسانية (هو) الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس .

واما آخر مراتب هذه السعادة وغايتها : فهو وقف النظر الى جلال الحـــق الأول ومطالعته مطـــالعة عقلية ، مبراة عن امتزاج احكام الوهم والخيال . والمراد من قولهم : وقف النظر على جلال الحق الأول : أنه ثبت ان عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه ، بل لا معلوم عندهم من الحق سبحانه الا الســـلوب والاضافات . اما السلوب فاليها الاشارة بقوله فالجلال . واما الاضافة فاليها الاشارة بقوله : والاطلاع .

على ان الكل من قبله . وعند هذا تصير النفس سعيدة كاملة قدسية الجوهر ، نورانية العنصر ، بسبب عرفانها للجلال والاكرام .

ونعم ما فعل هنا ، حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام ، ليكون ذلك مطابقا للمشار اليه فى الكتاب الكريم . حسب قال : « يتبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام (١٨) »

ثم انه لما (أراد ان) يبين انه العلم الذى يوجب السعادة قال : وليكون صورة الكل متصورة فى النفس الناطقة ، يلحظها . وهى مشاهدة لذات الأحد الحق من غير فتور . والانقطاع مشاهدة عقلية .

وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة . ولما ذكر ذلك ختم الكلام بقوله : والحق ولى لتسهيل سبيلنا اليها . انه سميع مجيب .

***

قال الشارح : (ويجب) ان نختم الكتاب بدعاء مأثور عن بعض الصالحين (وهو) ذو النون المصرى — رضى الله عنه — (وهو) : « الهى سرى لك مكشوف . وأنا اليك ملهوف . اذا أوحشنى الذنب ، آنسنى ذكرك . علما بأن أزمة الأمور بيدك ، وأن مصدرها عن قضائك وقدرك . الهى من أولى بالتقصير منى . وقد جعلتنى بالذل ضعيفا . ومن أولى بالعفو منك . وعلمك فى سابق أمرك فى محيط اطاعتك باذنك . والمنة لك على . وعصيتك بعلمك . والحجة لك على . فاسالك بوجود رحمتك ، وانقطاع حجتى . وبفقرى اليك وغنائك عنى : أن تغفر لى خطيئتى يوم الدين ، وأن لا تجعلنى من الهالكين ، يا اكرم الأكرمين ، ويا أرحم الراحمين »

***

تم الكتاب . والحمد لله رب العالمين ، والسلام على الملائكة الكرام المقربين ، حمدا دائما الى دهر الداهرين .

---

(١٨) الرحمن ٧٨

نجز من تعليقة العبد الفقير الى الله تعالى « يوسف بن ابراهيم بن أبى الكرم » التكريتى بيرطلى . من بلد « الموصل » فى شهر صفر من سنة خمس وسبعين وسبعمائة للهجرة ، لنفسه ، حامداً الله تعالى على سبوغ نعمائه ، وجزيل عطائه .

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت السابع عشر من مايو سنة ألف وتسعمائة وثمانين . الموافق الثانى من رجب سنة ألف واربعمائة من من الهجرة . فى مدينة الرياض .

محققه الفقير

محمد حجازي أحمد علي السقا

بمعهد القاهرة الديني الثانوي الأزهري

